

الجديد
aljadeedmagazine.com

مؤسسها وناشرها
Publisher
هيثم الزبيدي
Haitham El-Zobaidi

رئيس التحرير
Editor
نوري الجراح
Nouri Al-Jarrah

مستشار التحرير
Editorial Advisor
أزراح عمر
Azerradj Omar

شارك في تحرير هذا العدد
ابراهيم الجبين، أحمد برقايوي
خلدون الشمعة، عبد الرحمن بسيسو
بدر الدين عروذكي

التصميم والتنفيذ
القسم الفني - مؤسسة "العرب" لندن

رسامو العدد:
أسامة بعلبكي، محمد عبد الرسول
سارة شيه، غسان السباعي
عبد الباسط الخاتم، قحطان الأمين
فيصل لعبيبي، ربيع كيوان، نهاد الترك
حبيب شبيل، موفق قات، جمال الجراح
هوغو فلوب، ضياء العزاوي، أشرف بزناني
ماجدة نصر الدين، مهنا عرابي، إبراهيم الصلحي
كاظم حيدر، هاني مظهر، جميل ملاعب
فاطمة برزنجي، نور السيف

الموقع على الإنترنت:
www.aljadeedmagazine.com

تصدر عن
Al Arab Publishing Centre
المكتب الرئيسي (لندن)
Kensington Centre
Hammersmith Road 66
London W14 8UD, UK
Tel: (+44) 20 7602 3999
Fax: (+44) 20 7602 8778

للاعلان
Advertising Department
Tel: +44 20 8742 9262
ads@alarab.co.uk

لمراسلة التحرير
editor@aljadeedmagazine.com

الاشتراك السنوي
للأفراد: 60 دولاراً للمؤسسات: 120 أو ما يعادلها
تضاف إليها أجور البريد.

ISSN 2057- 6005



تفصيل من لوحة الفنان نهاد الترك

هذا العدد

إلى جانب المادة الأدبية المنشورة في هذا العدد لطيف واسع من الكتاب العرب، مشرقاً ومغرباً، يغلب على "الجديد" هذا الشهر الاهتمام الفكري من خلال سجاليين انطلاقاً من حوارين أجرتهما "الجديد" مع مفكرين الأول عربي (جاد الكريم الجباعي)، والثاني أوروبي (ميشال أونفري). وفي ظلال الأفكار المطروحة والمتداولة في هذين الحوارين خاضت نخبة من الأعلام العربية الملتفة من حول "الجديد" والمساهمة في مشروعها الفكري والجمالي نقاشاً مركزاً في جملة من القضايا الفكرية المتفجرة التي نجمت عما اعتبرناه مستأنسين بعنوان كتاب قديم لجورج قمر "انفجار المشرق العربي".

رقعة مهملة هي أرض الحوار مع الفكر الغربي، يبلغها النقاش عبر الحوار مع "محبوب الشعب"، الصفة التي أطلقها الإعلام على الفيلسوف الفرنسي أونفري، الذي يعتبر، اليوم ظاهرة فكرية معاصرة لها جاذبيتها الكبرى خصوصاً بالنسبة إلى الشباب.

تصدى للأفكار التي طرحها الفيلسوف الفرنسي عدد من المفكرين والمثقفين العرب مفتتحين سجلاً حراً مع طروحاته. بالمقابل فإن الجديد استقطبت عدداً من الأعلام التي تساجلت مع طروحات المفكر السوري جاد الكريم الجباعي في الحوار المنشور في العدد الماضي من المجلة.

يمكن لكلا السجاليين أن يتكاملا تحت العنوان الذي يطرحه الغلاف: "انفجار المشرق العربي-سجال في الدين والعنف والحرية". بهذا المنحى تخطو "الجديد" خطوة أوسع نحو تكريس البعد الحوارية في الثقافة العربية، منادية حملة الأعلام العرب إلى المساهمة في ردف هذا المنحى والعمل على تكريسه في الثقافة العربية بديلاً من ثقافة المونولوج التي شكلت المعادل النرجسي لثقافة الاستبداد ■

المحرر



50

انفجار المستشرق العربي

سجال في الدين والعنف والحرية



المحتويات

العدد 4 - مايو/آيار 2015

كلمة

هالة المستبد وقناع المثقف وفراشة الحرية
نوري الجراح

6

مقالات

مفهوم الرواية عند عبد الرحمن منيف
عبد الرحمن بسيسو

8

النوادر والمقامات وأساطير السماء والأرض
مقدمة للقص العربي القديم
سلمى الخضراء الجيوسي

16

من أجل خطاب عربي نقدي وتنويري
إبراهيم الحيدري

26

داعش و CIA يحتكران الألوهة
جون ريتش

28

التراث المغتصب في العراق وسوريا
بياتريس أندريه-سالفيني

32

جواز السفر - تعاقب المؤلفين
وارد بحر السالم

38

الشاعر والقصيدة
سامي مهدي

42

ديناميكية القتل
سنا بلحور

90

أزمة المثقف العراقي
في عصر التنميط العولمي
عبدالواحد مستعل

116

الستعري لباس المعرفي
الوظيفة المعرفية في شعر الملاح أحمد بن ماجد
سالم حميد

134

السيرك والبهلوان
في الترجمة وما إليها
حسن بحراوي

140



غلاف العدد الماضي أبريل/نيسان 2015

كتاب في العدد

بياتريس أندريه سالفيني
باحثة في التراث الأثري الشرقي
والمشفرة السابقة على قسم آثار
العراق والشام في متحف اللوفر
بباريس. لها العديد من المؤلفات
المنشورة



سامي مهدي
شاعر ودارس من العراق، له
مجموعات شعرية عدة، شغل مناصب
ثقافية، منها «المدير العام لدائرة
الشؤون الثقافية»، ورئيس تحرير
صحف ومجلات منها «المثقف
العربي»، «الأقلام»، «ألف باء»،
«الجمهورية»، مقيم في بغداد.



إبراهيم محمود
باحث، سوري كردي مقيم، حالياً، في
دهوك. نشر أكثر من أربعين كتاباً في
حقول نقدية، فكرية وتاريخية وأدبية
مختلفة ويركز بصورة خاصة على
الجانب الانتروبولوجي في دراساته.



إبراهيم الحيدري
باحث من العراق في التاريخ
والاجتماع. له العديد من المؤلفات
منها «صورة الشرق في عيون الغرب»،
«تراجمديا كربلاء- سوسيولوجيا
الخطاب الشيعي»، «النظام الأبوي
وإشكالية الجنس عند العرب». مقيم
في لندن.



راجي بطحيش
كاتب وشاعر ومسرحي من فلسطين
مقيم في الناصرة، له العديد من
المؤلفات منها «بدل الضائع»، «غرفة
في تل أبيب»، «ملح كثير: أرض أقل»،
«الظل والصدى»، «العري وقصائد
أخرى»



وارد بحر السالم
كاتب روائي من مواليد البصرة يعمل
في الصحافة، ويقيم في بغداد.
له العديد من الأعمال القصصية
والروائية وله كتابات في أدب الرحلة.
من مجموعاته القصصية «المعدان»،
ومن رواياته «عجائب بغداد».





ملف / ميستال أونفري
أوروبا وانفجار المشرق العربي
والعنف الديني ومصارع الاستبداد

50

حوار

الستعب دفن حيا
واستبدل بالفوغا
وأوروبا تحتضر

53

حوار على حوار

لاهورت العنف استنقاع تاريخي
أحمد برقاي

66

من تتاتوبريان إلى
ميستال أونفري
مرزاق بقطاش

70

المفكرون الجدد، ضحايا الإعلام
ربوح البشير

72

مستكلات في أطروحات
ميستال أونفري
أزراج عمر

74

اليسار الفرنسي والعرب
إبراهيم سعدي

76

من نقد السماء إلى نقد الأرض
سلامة كيلة

80

سجال / 5 ردود على جادالكريم الجباعي

قبعة المفكر
وربطة عنق السياسي
إبراهيم الجبين

94

الستعب والدولة والتباساتهما
أبو بكر العيادي

99

سؤال الفتاة وجواب المفكر
باسم فرات

104

إرهاصات نهج ثقافي عربي
تفاعلي ونهضوي
خطار أبو دياب

107

كيف يحزر العبيد أنفسهم؟
جابر بكر

110

حوار

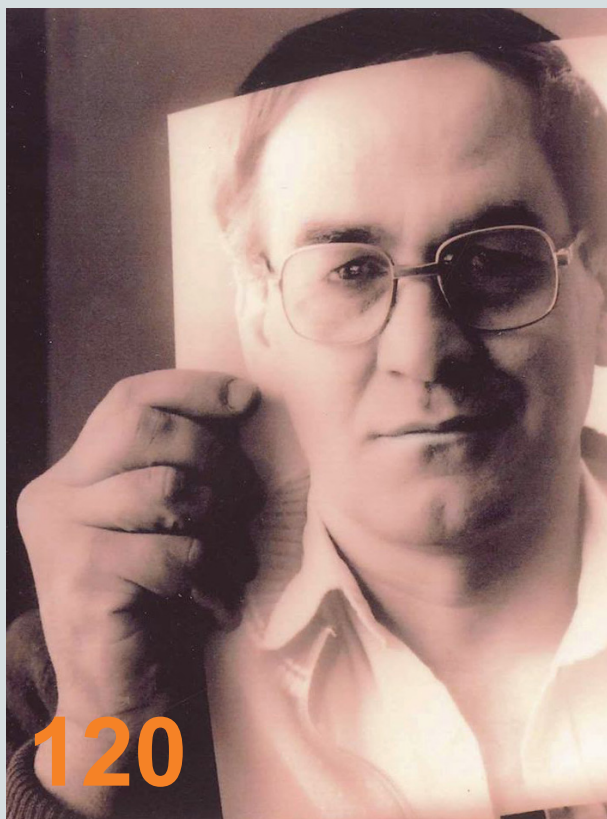
صلاح فائق
لا توجد قصيدة خارقة
ولا تفكير مع الشعر

120

هذا الكاتب

رشيدي الخيون
المبتلى بالثالوث المعرفي
إبراهيم محمود

142



يوميات

130 يوميات الحرب والمنفى
لطفية الديلمي

كتب

146 السفارديم
والمورييسكيون
دليدة الأرفتش

148 سيلفي عسكري
تويتر على أرض المعركة
ليلي السهيل

150 ضحايا وجلادون
في مواجهة روائية
هيثم حسين

152 المختصر
كمال بستاني

159 وحدة الإبداع
وحوارية الفنون
عواد علي

الأخيرة

160 تلك الأدوات التي تغيرنا
هيثم الزبيدي

شعر

44 ألام الصخور
محمد الجراح

84 حزن مبهم في المساء
انتصار دويلب

92 بريد حب بلا أقفال
وداد نبي

قص

36 قصة القصة
أحمد السعيد نجم

86 جسد إدريس
غسان زقطان

112 التمثال
مصطفى تاج الدين الموسى

118 تلك الأبواب الكهربائية
راجي بطحيش

أصوات

133 ثمن غياب الرقص من حياتنا
سلام سرحان

145 حجارة الآخرين
باسم الباشا



هالة المستبد وقناع المثقف وفراشة الحرية

كتابة تنتج المعنى وتؤجل الكلمات وتنتج الصورة وتؤجل الخلاصة

كل كتابة نقية تبدأ من ورقة بيضاء، لكن هذا لا ينطبق على الكتابة العربية، اليوم، مادامت صفحة القدر العربي، منذ الآن وإلى وقت طويل، ستكتب يومياً بالدم، تكتب بالبراميل المتفجرة، وتكتب بالجرافات. تكتب بالسنة النار، وتكتب بالمعاول التي تحفر الأرض، لتودع في أعماقها المضطربة مزيداً من البشر الذين التهمتهم نيران الاستبداد، وأكلتهم خيام اللجوء، ولفظتهم بحار الهجرة.

لا كتابة، سوف تصدر بعد الآن، وإلى وقت طويل، عن المخيلة الشخصية للكاتب العربي، مادامت مخيلة الخراب الجماعي هي من يبتكر صفحات الأيام وحبر الكتابة.

لم يعد في حياة العرب، أشخاصاً، ما هو شخصي. العالم العربي مشرقاً ومغرباً، ومعه الكوكب، يابسة وبحراً وهواء، بمآسيه التي تتوالى سطوراً سريعة في نشرات الأخبار، يهجم على غرف نوم الأشخاص، بالفؤوس والبلطات وبالصور تقطر دماً، فيسكن في حدقات عيونهم، ويطبق على صدورهم. وبين موجة حارة يرسلها حريق منزل مقصوف بطائرة، وموجة باردة تحمل أجساد مهاجرين ملفوفين بطحالب البحر، وتلقيهم في الأسزة، لن يبقى لك أيها العربي، كاتباً ومكتوباً، في غرفتك العزلاء على خارطة عالمك المحترق، لغة أخرى غير لغة الموت الجماعي. فلا هواء آخر يمكن أن يلفح وجودك الشخصي، وتتنفسه رئتاك، سوى هواء الموت.

ماذا تكتب الكتابة بالحبر، وقد سال حبر الحاضر العربي دماً؟ وماذا يقول الكاتب لمخيلته وقد بات، هو نفسه، جثماناً ممدداً بين جثامين أكلها العقاب الجماعي، وراحت أخيلة العنف وأخيلة الاستبداد تتباريان في مضاهاة مخيلته، وفي ابتكار الحادثة ولغتها، والصورة ومجازها. فلا يبقى من قلم يكتب في لغة العرب سوى قلم الاستبداد، ولا كتابة إلا كتابة الهول. ولا مصير للجماعة، بعد هلاك فردانية الفرد ودفنه في قطيع من الأضاحي، سوى الغياب في طابور الفظاعات، والظهور في سجلات الهالكين.

وهكذا تمحو الكتابة كاتبها الفرد، وتظهر الكاتب الأوحده للمصائر؛ الطاغية بعينه الوحيدة، وأسطورته التي لا تقبل بديلاً عن بلاغة الجريمة؛ الخضوع أو الموت.

من قبل كانت المأساة المجازية تكتب نفسها في ثقافة ظلت تطلب الانشقاق قبل أن تحصل الانسجام، وتسعى وراء الشرخ قبل أن يكتمل المعنى.

فإذا ما تكشف لأهل الجزيرة الطاعون الذي كان قد فشا فيهم عقوداً، وكانوا قد غفلوا عن ظهور عوارضه فيهم، واستناموا، إلى أن طافت على صور الأشياء صورته، وطغت على الأحياء والموتى، وراح يلتهمهم كما فعلت السعلاة في كتبهم القديمة، هبوا، من حيث تقهقر سرائرهم، أو هم ظهر لهم أنهم أيتام لا سراة لهم.

فصاروا جمعاً في مهب دموي سقاه من سقاه ربيعا، ورأى فيه غيره ملحمة وانتفاضة، وقيل ثورة، فشتاء دموي، وحرباً ضروساً بين أسباب الموت وأسباب الحياة، من ثمة، كما نرى اليوم في الصور، تغريبة كبرى لا سابق لها. ولكل أمة من أمم الأرض لها سهم في حوادثها وأهوالها.

هناك، على أرض المحو، حيث لا كتابة أخرى سوى الملحمة ووقائعها، ظهر من يصرخ، ومن يخبر، ومن يصف، ومن يدون في الدفاتر، ومن يقطف من شجر مَرمَراً ويرمي للتائهين في التغريبة.

لم يشغل أهل المصيبة أسبابها، أكثر مما شغلهم مصابهم بها وسعيهم إلى الخلاص. ولربما بدا لهم ترفاً أن يلجأوا إلى الوصف،



بينما هم في النوازل.
هنا، عند هذا المفترق، من قدر الضحية، ولدت المصائرُ صانعيها، والمهمات الجسيمةُ أيقوناتُها، والبطولةُ أبطالُها القادمين من
الظلال، والملحمة منشدها المبصر.
وهكذا لم يصمت القلم، كما خيل للبعض، منا ممن ظن أن انتفاضات الحاضر أحرست القلم، ولكنه أبدل صورته.
لم تعد للكتابة صورة واحدة، أو وحيدة كما أرادت لها ثقافة الاستبداد، ولكن صارت لها في العربية صور شتى كما يليق بالكتابة،
وكما يقتضي الحال.

في الحالة الجديدة صارت الكتابة تنتج المعنى وتؤجل ظهور السطور. وتنتج الصورة وتؤجل الخلاصة.
لم يعد الاستبداد مالك الكتابة والكتاب والكاتب، تشققت تماثله ونصبه عن المعنى الكامل، وتشققت في الكتابة أقنعة الكاهن
والمخبر والبطيريك، فإذا بالمستبد وكاتبه معه دودة اللغة ليس إلا.
ولكن من اليرقة البائسة التي عاشت في الظلال مرذولة من حاملي المصاييح، وكاتبي المعاني، ومؤرخي الجمال؛ من دودة الظل
الأيام ورطوبة البؤس تلك خرجت الفراشة المدهشة، فراشة الكتابة، وفراشة الحرية.

لنصف قرن وأكثر صدر الطغيان العربي الكتابة بشتى السبل، وعندما تمردت أسباب الحياة على أسباب الموت، وتدفقت دماء
الحرية في شرايين البشر الذين استعبدتهم الطغيان وسجنهم في كهوفه، أراد الطاغية من أقنعة الكتابة أن تكون أقنعتة، فافتضحت
أسماء وتهاوت أسماء في الثقافة العربية، كان جيل من المخدوعين اعتبرها عناوين لمغامرته الفكرية وولعه بالجمال الجديد.
وهكذا تشققت مع تماثيل الطاغية تماثيل أقنعتة من الشعراء والأدباء وأهل الفكر، ممن اعتاشوا سرّاً وعلانية على العلاقة الملتبسة
بين الحاكم الشمولي والمتقف الحداثي، ومن صفاته أنه النرجسي، الأقلوي، المنشق المزيف، الذي لم يكن انشقاقه إلا تعالياً على
المجتمع، واعتراباً في فراغ سرعان ما قاده على قدميه الخفيفتين إلى بيت الطاعة.
لم ينتبه المؤرخون إلى أن جيل الشوارع العربية الغاضبة أنجز من المراجعات النقدية في خمسة أعوام ما لم ينجزه الوعي النقدي
العربي في قرن من الزمان. فقد أسقط، في حركة تاريخية بارعة، الهالة عن الاستبداد، والقناع عن كاتبه، وجعلهما سطرين في جملة
ميتة تنتمي إلى ماضٍ ميت.

طوبى للكتابة الجديدة، كتابة المستقبل، المكتوبة بالدم قبل الحبر، فهي اليوم في أبهى صورها، لكونها كتبت التاريخين معاً؛ تاريخ
الطغيان وتاريخ الكتابة، وشرعت نوافذ الحرية على هواء العالم، وأبواب اللغة على شتى المراجعات، ليبدأ، منذ الآن، في الثقافة
العربية تاريخ جديد من وعي الذات ووعي العالم. الذات بوصفها فرداً لا يقبل الصرف، بعد اليوم، في قطيع يسيره راع خائن،
والعالم بوصفه كل إنساني.
بالجدة والابتكار تنتصر الكتابة لنفسها. هنا يكون المفترق بين ماضي اللغة ومستقبلها. ويكون الحد الفاصل بين حاضر ينشق على
نفسه ليكتب بالمأساوي قدره، ويخط السطور الأبلغ في ملحمة الخروج من الكهف ■

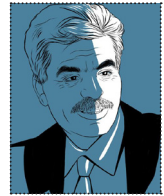
نوري الجراح

لندن في 2015-4-23

ما زلت في قلب السياسة

مفهوم الرواية عند عبد الرحمن منيف

عبد الرحمن بسيسو



منذ أن كنت صغيراً كان يبدو لي العالم هلامياً، وكان يُفترض بكل إنسان أن يُساهم، بشكل ما، في إعطاء هذا العالم ملامح معينة، كنت أتمدّد ساعات متواصلة على الأرض وأنا أرقب غيوم أواخر الخريف: كيف تتكوّن، كيف تتداخل، كيف "تلعب"، وأصرُّ على هذه الكلمة الأخيرة؛ كنت أتمنى أن أفعل مثلها. فالسما، وبالتالي الغيوم، هي انعكاس للأرض، للبشر. ولذلك افترضت، ومنذ ذلك الوقت المبكر، أنني قادر على إعادة تشكيل العالم، وأنه مطلوب مني ذلك! (١).

عبد الرحمن منيف

وعقله الفتيّ "جرحاً عميقاً، وسؤالاً: الضعفاء، الضائعون، لا يستطيعون شيئاً" (٢). وهكذا عاد سؤال القوة ليفتح رحلة البحث عن ماهية القوة ومصادر اكتسابها، من جديد، فما كان لخطوات الشاب عبدالرحمن منيف، دارس الحقوق في جامعة بغداد منذ العام ١٩٥٢، والمسكون بأحلام ذبيحة وجرح عميق وسؤال، إلا أن تقوده إلى تعرّف الفكر القومي ممثلاً في حزب البعث، وإلى الانخراط في العمل السياسي الذي جعله يوقن أنه قد وصل إلى اكتساب القوة التي جعلها هدفاً تمكينيّاً ظلّ يسعى إليه، أو أنه قد شرع في عبور طريق يفضي إلى تحقيق هدف الحصول على تلك القوة التي أرادها وسيلةً لتحقيق أهداف إنسانية هي، دائماً، أنبل وأسمى! ولكنّ قوّة الفكر الذي اعتنقه عبدالرحمن منيف لم تكن إلا "وهم قوّة" أو "قوّة موهومة"، كما أنّ "ضوئية" الانخراط في العمل السياسي الحزبي اليومي لم تكن إلا "سديماً غامضاً" يماثل هلامية العالم. أما الرياح، فلم تكن مواتية أبداً، ربما لأنّ القبطان أساء تقدير قوّة سفينته، أو لأنه أبحر في وقت غير موائم، فما أن صعد عبدالرحمن منيف، المتلهف إلى التغيير، متن تلك السفينة التي سرعان ما تحطمت، حتّى

اعتقد أنّه مُكلّف، وجودياً، بأدائها، ومن شعور بقدرته على أدائها؛ فما أن تجاوز مرحلة الطفولة ذاهباً إلى صباه حتّى أدرك أنّ "القوّة الجسدية" هي الأداة التي ستمكّنه من الشروع في أداء رسالته الخاصة بإعادة تشكيل العالم عبر اللّعب مع مادة الحياة على غرار ما تفعل الغيوم بمادتها، فانطلق يعبّد جسده، أو يُعيد تشكيله من خلال الرياضة، ليكتسب "القوّة" التي يحتاجها. وإذ أدرك أنّ مهمته تحتاج قوّة أكبر ربما لا يتوافر عليها بمفرده، انضمّ إلى فريق من الصبية الأقوياء، غير أنّ ذلك لم يسفر عن نتيجة تؤكّد أنه صار قوياً، وقادراً، ومؤهلاً للشروع في إعادة تشكيل العالم، فواصل البحث عن تلك "القوّة" الغائبة، التي لم يكن قد أدرك ماهيتها بعد! كان عبدالرحمن منيف في حوالي الخامسة عشرة من عمره حين وقعت حرب العام ١٩٤٨ التي أسفرت عن سقوط جزء كبير من فلسطين في قبضة العصابات الإرهابية الصهيونية التي سارعت إلى إعلان قيام "دولة إسرائيل"، المُعقّلة الحدود، فوق ما احتلته من أرض فلسطين! وقد كان لهذا السقوط، ولإعلان الذي أعقبه، أن يكسرا أحلام الصبي عبدالرحمن منيف، التي هي أحلام أُمته، وأن يُحدّثا في وجدانه اليقظ

الرّغم من أنّ عبد الرحمن منيف قد كتب هذه الكلمات في العام ١٩٩٠، أي بعد عقدين من الكتابة الروائية التي أنتجت تسع روايات صدرت تباعاً منذ العام ١٩٧٣، فإنّ إنساناً عاش في رحابة الطبيعة، بروعتها وقسوتها، أو في قلب صحراء كانت هي مسقط رأسه، وساحة ملعبه، ونبع أخيلة طفولته، ومراة تأملات صباه وفتوته، لن يستغرب أبداً، أن يمدّ طفلٌ نجدّي الأب، عراقي الأم، عاش في قلب هذه الطبيعة الحرّة، فصار امتداداً لها، مسكوناً برحابتها، مكتشفاً عناصرها، ومعانياً قسوة جانبها القاسي، يده لالتقاط النجوم، أو أن يذهب إلى رحلة قنص مفتوحة يعود منها في كلّ مرّة وقد امتلأ وجدانه الصّغير بفيض من الأخيلة والرّغبات والنبوءات والأمانى التي تصل الأرض بالسماء، وتزرع هجير الصحارى ورمالها الغامضة برواء الغيمات وغموضها، وترى حاجات البشر الأرضيين وصور مستقبلهم في مرايا أحلامهم الشاسعة التي هي السّماوات. وعلى غرار تحولات الغيوم وتشكّلاتها، أخذت أمانة الطفل عبدالرحمن منيف في التّحوّل والتشكل مستندةً إلى ما استقرّ في وجدانه من قناعة بالرسالة (ربما الوجودية، التي افترضها لنفسه أو التي



كيف يمكن إعادة اللعب مع الأشياء القابلة للتشكّل من جديد، باعتبارها مادة طيّعة ومساعدة، من أجل صياغة العالم ضمن سياق أكثر منطقية وسلامة وقوة، وأيضاً قدرة على الاستمرار؟ (٧)، وكان هذا السؤال هو سؤال البداية والتّحدّي (٨)، فمن خلال اكتشاف ما تتميّز به السياسة، بالمفهوم السّطحي الذي يحكمها كممارسة يومية أو كانهراط في مؤسسات سياسية أو أحزاب تقوم ممارساتها الفعلية على نفي المفهوم العميق للسياسة كروية استراتيجية مُكتشّفة ومُعَيّرة وبعبدة المدى، من تضليل ودجل وخداع، ومن عجز فكريّ، ومن انفصام حاد بين الأقوال والأفعال، ومن تناقض فادح بين الأفكار والسلوك، ومن خواء في الصيغ وزيف في الشعارات وانفصال عن الجماهير، ارتفع حاجزٌ ضخّم، أو انشقت هوة واسعة وعميقة، ما بين السياسي المثقف عبدالرحمن منيف والمؤسسة السياسية المراوغة، أو الحزب المخادع، ذلك الذي استغنى عن الثقافة، أو وأدها، لحظة أن فارق المفهوم العميق للسياسة مستبدلاً به أداءً سياسياً فقيراً قصير النظر، يناهض الفكر والإبداع ووقوفات المراجعة والنقد، ويركن إلى اليومي وردة الفعل، ولا يوظّف القوة التي يملكها إلا

بؤريةً مركّزةً لأحلام بشر يقطنون الأرض لا تعكس إلا صور مستقبل يرسمونه بأنفسهم لأنفسهم، عاد هذا السؤال المركّب ليكون هاجساً مقيماً يصبّ نار قلق خلاقٍ وعنيد في وجدان هذا الكهل البدوي المتمدّن الذي ظلّ عقله مسكوناً بشكٍّ كان دائماً، ظلّ يقين



السياسة في مفهومها العميق رؤية مؤصّلة بعيدة المدى، فعل إبداع وخلق، حركة اكتشاف وكشف وإعادة تشكيل وتكوين، صيرورة دائمة، وتطلع لاهب نحو مستقبل إنسانيّ أفضل، وحياء أجمل



طرده حكومة نوري السعيد التي وقّعت وثيقة حلف بغداد في العام ١٩٥٥ من العراق، فتوجّه إلى القاهرة ليكمل دراسته الجامعية. ومنذ ذلك، انحدر الشاب عبدالرحمن منيف في متاهة قاداته من منفى إلى منفى، سواء على المستوى الوجداني داخل المجال الذي ظلّ يعتقد أنه وطنه الكبير، أو على المستويين الوجداني والجغرافي خارج هذا المجال، وفي منافي العالم التي بدت، في عيونه، موحشة وقاسية.

السياسة بين مفهومين
وعلى امتداد سنوات التزامه السياسي الحزبي، أو استغراقه في العمل السياسي اليومي التي امتدت منذ مطلع الخمسينات حتى العام ١٩٦٥ تقريباً، وخلال السنوات الثلاث التي أعقبت ذلك، مرت مياه كثيرة تحت الجسر. وتغيّرت الأفكار والمواقف والأولويات (٣)، وجرت محاولات متواصلة لاكتشاف ما وراء السياسة (٤)، اليومية، وأُفْعِنَ النظر فيما يقال وما يجري (٥)، فما تمّ اكتشاف شيء سوى الخيبة والفراغ (٦)، فعاد سؤال الغيوم مقروناً بالسؤال عن ماهية القوة، أو ربما أيضاً بسؤال السّماوات عن حال أهل الأرض، وذلك بوصف السماوات مرايا



قلب الغيوم التي اختبأ في قلبها، لعبة التمدد أو الإطلال كي يراقب هذه المرأة الأرض من قلب الغيوم، ومن دون أن يتوقف، كما فعل طوال فترة وقوفه على الأرض أو طوال فترة تمذه فوقها لمراقبة السماء وإنطاق الغيوم، عن التواصل معنا، فقد صار لنا، نحن بشر هذه الأرض من العرب، في رواياته مرايا نرى فيها صورتنا، ونسرد روايتنا، ونعاني أحلامنا، ونرسم صور مستقبلنا الناهض على ما تقدّمه لنا هذه الروايات المرايا من معرفة عميقة بالواقع الذي نعيش، وعلى ما تثيره في نفوسنا من أسئلة وشك وقلق، وعلى ما تبثّه فينا من حثّ وتحريض كي نُقدم على فعل ما بوسعنا من أجل جعل حياتنا أفضل، أو ذات شقاء أقلّ، على الأقلّ.

الرواية حياة والحياة رواية

ربما يكون للأحداث والوقائع والتجارب التي رسمت المنحنى الشخصي لسيرة حياة عبدالرحمن منيف، منذ لحظة ميلاده في العام ١٩٣٣ حتى منتصف العام ١٩٦٧، تأثير حاسم، ليس فقط في اتخاذ قرار مغادرة هوامش السياسة والذهاب إلى قلبها عن طريق الإبداع وممارسة الكتابة الروائية، وإنما أيضاً في تحديد الملامح الأساسية للسياق الروائي الخاص به، والذي حفرت فيه تجربته الإبداعية، بدأً وتميّزاً، في إطار السياق العام للرواية العربية، والعالمية أيضاً. وربما لا يقلّ تأثير الهاجس الذي سكن عبدالرحمن منيف منذ أن سكن وجدانه الصّغير سؤال الغيوم الذي جعله يستغرق في حلم تغيير العالم، عن تأثير المصادر الأساسية التي شكّلت ثوابت البنية الثقافية والفكرية للإنسان عبدالرحمن منيف ومتغيراتها، وأسهمت في صوغ هويته المكتسبة، وفي تحديد الملامح الأساسية للهوية التي ظلّ يتطلّع إليها، وللرسالة الوجودية التي كلّف نفسه بها وأعلنها، وللدور الذي أرادته لنفسه وشرع في أدائه، وللماهية والطريقة اللتين اختارهما لإحالة ذاته إحالة موضوعية في العالم، بوصفها ذات مواطن عربيّ عام، ومفكر متنوّز، وروائيّ مبدع، ومثقف سياسيّ، وصاحب رسالة مضيئة، وإنسان حر، ومناضل من أجل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

في إحدى محطات السفر، وقبل أن يصل إلى حيث يُريد، مات والد الطفل عبدالرحمن

لعلّ في محاولة البحث عن إجابة عن هذا السؤال المرّكب ما يفتح أفقاً أمام هذه المحاولة التمهيدية لاستكشاف مفهوم الرواية عند منيف، ولإعادة تكوينه وصوغه، ولاكتشاف ما يصله بالتاريخ والسياسة، اعتماداً على أقوال موثقة، وتصريحات متناثرة، وشهادات أدلى بها في مناسبات مختلفة وفي أماكن عديدة، ومقالات كتبها، ودراسات أعدّها، وذلك تمهيداً لمقاربة الروايات التي أبدعها، ولتحريك تحليلها على مستويات تكفل الكشف عمّا تنطوي عليه الأعمال الروائية من رؤية مضمرة لماهية الرواية، أو عن تجليات المفهوم النظري للرواية في الممارسة الإبداعية التي امتدت قرابة عقود ثلاثة، وأعطت سبعة عشر نصّاً روائياً مُميّزاً، بدءاً من رواية الأشجار واغتيال مرزوق التي صدرت في العام ١٩٧٣، وحتى الجزء الثالث من ثلاثية أرض الشّواد الذي صدر في العام ١٩٩٩، أي قبل حوالي أربع سنوات من بدء رحلة سفره إلى الغيوم، في الرابع والعشرين من كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٤، باحثاً عن إجابات أخرى عن سؤالها القديم المتجدّد، ومواصلاً اكتشاف أسرار تشكّلاتها الخلاقة التي لا تكفّ أبداً عن التشكّل، وذلك كي يواصل، من هناك، من



**صار لنا، نحن بشر هذه الأرض
من العرب، في روايات
عبدالرحمن منيف، مرايا نرى
فيها صورتنا، ونسرد روايتنا،
ونعاني أحلامنا، ونرسم صور
مستقبلنا الناهض على ما
تقدّمه لنا هذه "الروايات
المرايا" من معرفة عميقة
بالواقع**



لحماية نفسه دون مبادئه التي تخلّى عنها. وفي توازن متواتر مع توالي ارتفاع ذلك الحاجز، واتساع تلك الهوة وإيغالها في العمق، كان عبدالرحمن منيف، السياسي المثقف الذي واصل التعبير عن قضايا ورؤاه عبر كتاباتٍ سياسية، قد شرع يبحث عن أشكال جديدة لمواجهة العالم ومحاولة تغييره، سواء أكان ذلك في العمل السياسي أم في العمل الفني^(١)، وربما كان لتفخّص الخيارات المتاحة في سياق البحث عن بديل تعبيري تغيير ملائم، أن يتشعّب، متفرعاً إلى مسارات وخطوط عديدة ومستغرقة المزيد من الجهد والوقت، لولا مجيء هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ التي كان لها تأثير روحيّ ونفسيّ وحياتيّ كبير وحاسم، والتي دمغت النصف الأول من تاريخ العرب في القرن العشرين بهزيمة أخرى أسست مع سابقتها، أو سابقتها، إمكانية مفتوحة لإدماها وجه تاريخ العرب المعاصرين بمزيد من الهزائم والنكسات والانهيئات والسقوط المريع؛ وإزاء تأكّده من انفتاح هذه الإمكانية على تحقّق واري، ومتواصل الحدوث، وهو التأكد الذي يقوم، أساساً، ضمن أمور أخرى، على اكتشاف الفرق الهائل بين الكلمة التي تُقال، والموقف الذي يُتخذ، ثم العمل الذي يحصل، وعلى التّعرّف إلى العالم الحقيقي^(٢) الذي ضلّله العمل السياسي عنه، أصبح عبدالرحمن منيف أكثر استعداداً للفصح والتّحدي، وأكثر قدرة على اتخاذ القرار وتحديد الخيار ومعرفة الطريق، ومن هنا كان اقترابه من أداة أخرى من أدوات التعبير والتغيير، هي الرواية^(٣)، ومن هنا غادر السياسي المثقف تخوم السياسة، مبتعداً عن الهوامش التي يجسدها العمل السياسي اليومي، وذاهباً إلى حقل الإبداع كي يُنبّض قلبه في قلبه، وكي يعثر فيه على هويته الحقيقية كمبدع، أو كمثقف سياسيّ، وكي يكتشف، من جديد، المفهوم العميق للسياسة ويعمل على تجسيده في ممارسات إبداعية حيوية وحيّة، وذلك بوصفها، أي السياسة، رؤية عميقة بعيدة المدى، وفعل إبداع وخلق، وحركة اكتشاف وكشف وإعادة تشكيل وتكوين، وصيرورة دائمة، وتطلع مؤصّل نحو مستقبل إنسانيّ أفضل، وحياة أجمل! فكيف تحقّق هذا الانتقال وتكرّس؟ ولماذا اختار عبد الرحمن منيف الرواية دون غيرها من أشكال التعبير والتغيير؟

منيف الذي لم يكن عمره قد تجاوز السنوات الخمس. وشاءت الظروف الاجتماعية وأحكام الأنظمة والأعراف والتقاليد البالية أن يرعى العائلة "رجل قاس متجبر" (١٢)، وأن يبقى الطفل "موزعاً بين هنا وهناك... في ظلّ عالم شديد التّموج والتّغير، ولا يعترف للضّغار والفُقراء بأية حقوق" (١٣)، كما شاء العيش في عالم موسوم بالقسوة والخشونة، وبتتابع المراتر والخيبات وتوالي تكسّر الأحلام والمرايا، على المستويين الخاص والعام، أن يواصل وضع الإنسان عبدالرحمن منيف، طفلاً وفتى وشاباً وكهلاً، أمام تحدّ متواصل محكوم بخيار وحيد: أن تبقى أو تنتهي (١٤). وما كان لذلك التحديّ إلا أن يمدّه، طفلاً، بالأسباب التي جعلته يكبر قبل الأوان، دافعةً إياه إلى الاستغراق في تساؤلاتٍ مُرة ربما لم يكن يعي مرارتها بقدر ما كان يحسّها، وإلى السّعي للعثور على إجابات عن هذه الأسئلة عبر استراق السّمع، والإصغاء العميق، والتّعلّم السريع، والاستعداد لمواجهة الحياة القاسية التي لا تُعَدُّ بشيء سوى المزيد من القسوة والخشونة، ولعلّ هذا قد شحن ذاكرة الطفل "بكمّ هائل من القصص والأحداث" (١٥)، ومن تجارب السّعي إلى تخطي خشونة الحياة وقسوتها وصعوباتها، وخلق توازن معها، بخسائر أقل، أو من خلال اجتراح أحلام، وابتكار أوهام، وصوغ آمال تحقق توازناً مع الحياة، أو تفتح كوة في جدارها الصّلد كي تتيح إمكانيةً للبقاء فيها، وللتواصل مع الناس، وللإطلال، معهم، على أفق آخر.

الإبداع جوهر الثقافة وقلب السياسة

وبالتقاء مكونات هذه التجربة الحياتية مع الهاجس الذي رافق عبدالرحمن منيف منذ طفولته الواعية، وبتفاعلها معاً في إطار شبكة متداخلة تضمّ عناصر ومكونات أخرى ترتدّ إلى مراحل لاحقة في سيرة حياته، وفي مقدّمها مراحل التعلّم واكتساب المعرفة والانخراط في تجارب حياتية وثقافية وسياسية أخرى، يتبيّن الخط الذي يمكن لتتبع مساره في نسيج هذه الشبكة المتداخلة، أن يجعلنا ندرك، لماذا ذهب عبدالرحمن منيف إلى الرواية، مستبدلاً الإبداع بالعمل السياسي اليومي،

أو قلب السياسة بهامشها، ودامجاً في إهاب مفهوم واحد، ليس هو إلا مفهوم الإبداع، كلا المفهومين العميقين لكلّ من الثقافة والسياسة، وناثراً بعض الإشارات التي يفضي تتبعها وإدراك مرجعيتها، وتحليلها، وإعادة تكوينها، إلى فهم مفهوم الرواية عنده، وهو المفهوم الذي مارسه إبداعاً قبل أن يُحاول صوغه، أو يسعى إلى رفعه إلى مستوى نظرية روائية متكاملة، يقول عبدالرحمن منيف في سياق إجابة عن سؤال وجهه إليه الروائي حليم بركات:

"هاجسي الأساسي في هذه الحياة أن أحرّم، أن أجعل الناس قلقين، أن أقول لهم كم في هذه الحياة التي نعيشها الآن من المراتر والخيبات، وكم فيها من المسرات المسروقة، وبالتالي يجب علينا أن نكون أكثر شجاعةً، وأكثر وعياً، من أجل الوصول إلى حياة مختلفة لا تسيطر عليها المحرّمات. هاجسي أن أعيش، وأن أكون مفيداً، وأن أكون راعياً ومرغوباً في نفس الوقت. وما دام الإنسان فوق الأرض عليه أن يحاول، ما وسعه، ألا يكون ثقيلاً، وأن يُمتنع نفسه والآخرين، وأن يُخرّم على حجر، أو ورقة، أو خزف، لأنّ هذا ما يُذكّر به، ما يجعله متواصلاً مع الآخرين. ويجب أن يكون جاداً



عبدالرحمن منيف: مواطن عربيّ عام، ومفكّر متنوّر، وروائيّ مبدع، ومثقف سياسيّ، وصاحب رسالة مضيئة، وإنسان حر، ومناضل من أجل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان



أيضاً، والجدية لا تعني أن يقطّب جبينه؛ إنّ النكتة الجميلة، الكلمة المتقنة، يمكن أن تدوم وتبقى أكثر من كلّ خطب الرُعماء والبيانات الرّسمية والجهامة الزائفة، وهذا ما يجعلني بعض الأحيان، ساخرًا، لأقول لهم، بشكل غير مباشر، إنّ الحياة شديدة الغنى والتنوّع، بحيث إنّ الإنسان ليس لديه الوقت ليبقى مُتّجهاً دائماً (١٦).

ينطوي هذا النص على كثافة قد لا يشي بها ظاهره إنّ هو أخذ على محمل سطحي أو قُرئ قراءة أفقية لم تتوخّ التوقف عند كلّ بؤرة تناص فيه، أو إنّ أغفلت قراءته قراءة رأسية تتوخّى اكتشاف بنيته العميقة، وتحليلها، والكشف عن مكوناتها الأساسية، وعن العلاقة التي تنسجها هذه المكونات بالمرجعيات التي اشتملت منها، أو تناصّت معها، أو أوحّت بها، أو أومأت إليها. إنه نصّ متشابك مسكون بكمّ هائل من التناص مع حقول معرفية وإبداعية عديدة، ومع نصوص ومصادر، مكتوبة وشفهية، ومع حضارة ممتدة، ومع تاريخ عميق وعريض، ومع تجارب حياة، وربما ترتدّ السمة الغالبة على هذا النص إلى الكتابات الإبداعية والنظرية والنقدية التي أسست ما عرف بالواقعية الجديدة، أو الواقعية النقدية، وإلى كتابات تتصل بتاريخ الرواية، وعلم الجمال، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة، وذلك إضافة إلى مرجعيات أخرى ربما تكون قد مارست حضوراً أقل.

وتأسيساً على تفاعل سؤال الغيوم وحركة تشكلاتها مع مكونات تجربة الحياة ونتائجها، وانصهارهما معاً، في لهيب الهاجس ومقاصده، بدأ أنّ رحلة البحث عن البديل التعبيري التغييري الملائم قد اتجهت، منذ البدء، صوب الإبداع، أو صوب الفنّ على اتساع مجالاته وتعدّد حقوله، ثمّ جرى نوعٌ من تقليص الخيارات وتحديدتها بما يتواءم مع المهارات والمؤهلات والمعارف والخصائص والقدرات التي كان عبدالرحمن منيف يدرك أنه قد اكتسبها، أو تمتع بها، أو كان مؤهلاً لتطويعها والارتقاء بمستواها عبر انخراط جاد في مسيرة إعداد ذاتيّ وتأهّل معرفيّ وفنيّ (١٧) تؤسّس للنهوض بأداء الرسالة، وتحقيق الهدف القاضي بإحالة الذات، إحالة موضوعيّة في الحياة والتاريخ،



وقرب اكتمال تأهله للشروع في ممارسة كتابة الرواية، بعد تأكده من جدارة الرواية كوسيلة تعبيرية تغييرية، تكشف الواقع، وتفضح عطلاته، وترفع وعي الناس، وتجعلهم أكثر ثقة بأنفسهم وبقدراتهم الكامنة، وتحرّضهم على تفجير هذه القدرات من أجل إحداث التغيير، وتحثّهم، بدأً، على فعل ذلك:

«لا أذيع سرّاً إذا قلت إنّ هزيمة ١٩٦٧ هي التي جعلتني أتوجه للرواية، ليس كوسيلة هروب، وإنما كوسيلة مواجهة، فقد كان للهزيمة تأثير في روحي لا يمكن أن أنساه: عالم عربيّ بهذا الاتساع، وبهذه الإمكانيات، وأيضاً بهذا الكم الهائل من الشعارات والضجيج، يتساقط ويهوي، ليس خلال ستة أيام، وإنما خلال ساعات قليلة. قلت لنفسي: هناك خللٌ كبيرٌ في الحياة العربية، ولا بُدّ من اكتشاف هذا الخلل، وفوضه أيضاً، وربما تكون الوسيلة الأساسية: الرواية. وهذا ما دفعني للوصول إلى الرواية ليس فقط كقراءة، وإنما كممارسة، واعتبرتها طريقي في الوصول إلى ما أريد» (٢١).

حين يتكلّم عبدالرحمن منيف على الرواية بوصفها قطعةً مكتملةً من الحياة، ووسيلة تعبير وتغيير أساسية، أو أداةً لمواجهة الواقع واكتشاف خلله وفوضه؛ فإنه يُعرّفها، ملمحاً إلى شيء من ماهيتها ومهمتها في آن معاً، وعلى نحو شديد التداخل والتشابك

وربما يكون في إشارة عبدالرحمن منيف إلى أنه قد وجد فيما حصّله من معارف، وما قرأه من رواياتٍ، عوالم كثيرة تفيض بالأماكن والأشياء والأشخاص، وإلى أنه تعرّف في هذه الروايات على ملامح أنماط مختلفة من البشر قبل أن يعود إلى الواقع ليكتشف ملامح موازية لهم فيه، ربما يكون في هذه الإشارة، متضافرةً مع تأكيده أنّ الروايات التي قرأها قد حملته إلى أنحاء عديدة من العالم (١٩)، وزوّدته بمعرفة أعمق وأصدق من تلك التي يمكن تحصيلها من خلال خطب الزعماء والقادة، أو من خلال برامج وشعارات الأحزاب السياسية (٢٠)، ما يجعلنا نفترض أنه قد عثر في الرواية على واقع موازٍ للواقع الحقيقي، واقع لا ينقل سطح الواقع الحقيقي بل يغوص في أعماقه ليقراء تفاصيله، ويفكّك شبكة علاقاته ويُعيد تركيبها، مثلما تفعل الغيوم، وذلك على نحو يجعلنا أكثر قدره على فهم واقعنا وإدراكه، وأكثر معرفته به، وبالتالي، أشدّ رغبة في تغييره وتصويب مساراته، وأعلى ثقة بقدرتنا على فعل ذلك.

وسيلة تعبير وتغيير

هكذا، إذن، شرعت «علاقة خاصة» ما بين عبدالرحمن منيف والرواية في التشكّل والانبثاق، ويبدو أنّ ثمة تقاطع قد حصل ما بين وقوع هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧،

بوصفها، أساساً، ذات «إنسان مبدع صاحب رسالة محمولة على روايات، أي ذات كاتب روائيّ عربيّ تعكس رواياته تفاصيل حياة شعبه، والمشكلات التي يواجهها في حاضره، وتستشرّف تطلعاته صوب الانخراط في مسيرة حياةٍ خلاقةٍ تحمله صوب مستقبل مفتوح على تجدد فصول الحياة وعصورها، أدرك عبدالرحمن منيف أنّ «الحياة لا تعدو أن تكون مجرّد رواية من نوع ما، حكاية يحاول الإنسان من خلالها أن يُسلّي نفسه، أو أن يقنعها أنّ الحياة ليست أكثر من مجرد حكاية أخرى تُضاف إلى هذا الركام الذي لا ينتهي، والذي شكّل حياة الإنسان عبر العصور» (١٨)، ومن دون إغفال ما لم يُصرّح به عبدالرحمن منيف أبداً، والذي يمكن أن يكون رغبةً غامضة، أو مُدرّكة من قبله، في الابتعاد عن سطح الواقع المرّ، الذي عاش فيه وعاناه، بقصد التآهل لكسر قشرة هذا الواقع والتأهّب للرحيل إلى أعماق أغواره بغية سيرها عبر وسيلة تعبيرية تغييرية جديدة، ربما يكون الإدراك الذي يؤكّده المقتطف السابق، وما يتأسّس عليه، أو يؤسّس له من رؤى وتصورات وأفكار، هو الذي قاده إلى مزيد من التوغّل، أفقياً ورأسياً، في عالم الرواية الشاسع، حيث شرع يسبح في بحر الرواية الروسية قبل أن يتحوّل إلى الإبحار في محيط الرواية العالمية الأكثر شساعةً وثراءً وعمقاً.

والامتزاج؛ وحين يشير إلى اعتباره الرواية وسيلة للوصول إلى ما يريد، فإنه يجعل من إبداع الرواية وسيلة إلى غاية أعلى شأناً، أو هدفاً تمكينياً يُفضي إلى هدفٍ أسمى، ولكنه يحتفظ، في الوقت نفسه، لكلا الهدفين، أو للوسيلة والهدف، بالرفعة والجدارة ونبل الطبيعة والمقادير.

تاريخ حي وديوان حادثة

وحيث يُعرّف عبدالرحمن منيف الرواية بأنها تاريخ من لا تاريخ لهم (٢٢)، أو سجلٌ حيٌّ، أو وثيقة اجتماعية تاريخية (٢٣) يقرأ فيها الناس أفكارهم وأحلامهم وضباب آمالهم وسير حياتهم، أو «مرآة شديدة القدرة على الالتقاط» (٢٤) يرون فيها صورهم وأسماءهم وذواتهم العميقة ومخزون واقعهم ومصائرهم، أو حين يرى في قدرة الرواية على أن «تعرض حيوات بشر أكلت السياط ظهورهم» (٢٥) سبباً من الأسباب التي ميزتها عن البحوث والدراسات وجعلتها «جنساً أدبياً قائماً بذاته» (٢٦)؛ فإنه يفتح الرواية على التاريخ ووقائع الحياة وصيرورتها، وعلى السياسة بأوسع معانيها وأعمقها، مؤسساً وشائج علاقة حيوية تربط ما بين الرواية من جهة، والمفهوم العميق لكل من التاريخ والسياسة على نحو ما ينبغي أن يتجسداً في الرواية التي هي تاريخٌ حيٌّ (٢٧) وديوان حادثة (٢٨) من جهة أخرى، فالرواية تكتب التاريخ بطريقتها الخاصة فلا تكون كتاباً مصقولاً في التاريخ، بل «مصباحاً» (٢٩) يضيء التاريخ عبر انفتاحها عليه، فيجعلنا نرى وقائع وأحداث ومشاهده من منظورات متباينة وزوايا عديدة؛ وحين يؤكّد عبد الرحمن منيف، ممارسة إبداعية وتنظيرية، أن الرواية لا تعكس الواقع على نحو مرآوي مسطح وإنما تصوغ واقعاً آخر، واقعاً مستقلاً ومكتفياً بذاته، واقعاً يومي إلى واقعين آخرين ولكنه ليس أياً منهما؛ فإنه يُلمح إلى ما ينبغي للرواية أن تتوافر عليه من قدرة على الإسهام في خلق إنسان التغيير، وذلك عبر ما تمتلكه من قدرة على التعامل، امتداداً وعمقاً، مع واقع هو «كتلة» من لهب (٣٠) تدميرٍ حارق، تذهب إلى اختراق قشرته الصلبة، لتكون هي بدورها «كتلة» من لهبٍ تغييرٍ خلاقٍ يتأسس على قراءة صادقة وتحليل عميق لواقع توّد كشفه وفضحه

واكتشاف إمكاناته على نحوٍ يرتقي بوعي الإنسان به، ويرفع درجة حساسيته إزاءه، ويحرّضه على تغييره. وفي هذا الضوء، لا تكون الرواية إلا وسيلة للتغيير في يد إنسان التغيير حيث تتولّى إثارة أقوى ما فيه من مكونات الوعي والإدراك والحساسية والمشاعر، وتزوّد بالرؤى الواضحة، وتسهم في خلقه من جديد، ليكون إنساناً فاعلاً يمتلك من الدوافع والقدرات ما يُمكنه من إحداث التغيير المنشود.

إعادة تعريف التاريخ

وحيث يُلخّ عبدالرحمن منيف على أن التاريخ المُقَيَّب، المُهْمَل، أو الذي يُراد إهماله ونسيانه، هو موضوع الرواية (٣١) وليس التاريخ الواقعي الظاهر، المتعارف عليه، فإنه يُعيد تعريف التاريخ، ويسعى إلى تجسيد تعريفه الجديد في عمل جماليّ تُلهبه المخيلة الخلاقة، وتُعيد صهر مكوناته، وتشكيل وقائعه، وبناء الرؤى التي يُراد له أن يبنيها. ولا ينفصل مسعى عبدالرحمن منيف لإعادة تعريف التاريخ عن مسعاه الهادف إلى إعادة تعريف طائفة من المصطلحات المتداولة التي جرى إكسابها، عبر ممارساتٍ سطحية مبتذلة، مفاهيم شديدة التسطّيح والابتذال، وفي مقدمة ذلك مصطلحات ثلاثة هي «السياسة»، و«الثقافة»، و«المعرفة».



**ليس لمفادرة المثقف
الجاد هوامش السياسة
المبتذلة إلا أن تكون
رافعةً تضعه في قلب
جوهر السياسة العميق
الذي كان يُفتش عنه في
سطح ممارسةٍ تقبّع على
أطراف هوامشها!**



ولئن كانت السياسة، بمعناها المبتذل، قد دفعت الإنسان المثقف المسكون برسالة وجودية، إلى مُغادرتها صوب الرواية ليكون روائياً مثقفاً مسكوناً برؤية سياسية عميقة، فإن هذه الخصائص التي اختار عبدالرحمن منيف أن يجعلها في صلب مكونات هويته العميقة الدّاهية إلى كمال محتمل، أو عماداً تتأسس عليه عملية إحالة ذاته إحالةً موضوعيةً في العالم، هي التي دفعته إلى استلهاام المعرفة واستنباتها، ومراجعة التاريخ وإعادة قراءته لاكتشافه والكشف عن مكوناته العميقة في سياق سعي إبداعٍ لاهبٍ يتوحى تجسيده في صياغة جمالية. هكذا لا تكون مغادرة المثقف الجاد هوامش السياسة المبتذلة التي أنهكه البقاء فيها وعطل فاعليته وجعده إلا رافعةً تضعه في قلب جوهر السياسة العميق بعد أن كان ضائعاً يُفتش عنه في سطح ممارسةٍ تقبّع على أطراف هوامشها! هكذا، لا تكون الرواية مجرد وسيلة تعبيرية تسهم على نحو غير مباشر في إحداث التغيير، بل تتحوّل، تنظيراً وممارسةً إبداعيةً، إلى «عملٍ تغييرٍ... إلى جزء من عملٍ سياسيٍّ بمفهومه المتقدّم والحضاري» (٣٢). وهكذا، في حقل الرواية، وفي رحاب الإبداع بمعناه الواسع، وفوق أرضه الجمالية الخصبة، يُفسّخ المجال واسعاً أمام السياسة والثقافة والمعرفة كي تستعيد مفاهيمها العميقة، وتواشجها الخلاق، فليست السياسة إلا عملاً استراتيجياً تغييرياً بعيد المدى يرتبط بالثقافة بمعناها العميق، لا بمعناها المبسط الذي يختزلها في الدّعاية والتعبئة، وليس المثقف، أو المبدع، مجرد صدى للسياسي، أو تابع هامشي له، وإنما ينهضان كلاهما بدور لا يقلّ خطورة عن دوره، وربما كان لكل منهما دور أشد أهمية وأكثر خطورة في إنتاج المعرفة وبناء مستقبل الحياة والناس! فللرواية، كقرّ إبداعٍ، أن تنسج صلات مع علوم أخرى كعلم النفس والتحليل النفسي، والاجتماع، والإناسة، وغيرها من العلوم؛ وللرواية أن تكون «حافضةً تاريخيةً» (٣٣) لتاريخ حيٍّ فتحفظه وتبقيه، أو حافضةً لتاريخ كان حياً فتستعيده وتعيد تشكيله على نحو يُحييه، ويحفظ وجوده، وللرواية أن تكون سلاحاً مباشراً، أو أداةً محاربةً (٣٤) وتغيير، وذلك لأنها تستطيع أن تشكّل مجالاً



ويزوِّدها بطاقة تمكنها من أن تعبر حدود الأزمنة والأمكنة وصولاً إلى الزمان الجماعي والمكان الجماعي، حيث تلتفت الجماعة البشرية إلى نفسها، فتقرأ ماضيها، وتترك تاريخها، وتضع تجربتها الحياتية الكلية موضع مساءلةٍ تحكمها معايير الحضور الإنساني في الوجود، ونداءات الحياة، وممكنات الحاضر، وآفاق المستقبل المفتوح على مستقبل مفتوح لا يُسقط الإنسان من حسابه، ولا ينساه. ولعلَّ للرواية أن تعثر في هذا الطريق على مصدر قوتها، وعلى مبرر وجودها الوحيد، إذ ليس من سبب يمدّها بالقوّة ويُرشِّخ وجودها إلا وضع عالم الحياة تحت إنارة مستمرة، وحمايتها ضدَّ نسيان الكائن، ومساعدتنا على رؤية العالم في كليته، وفي علاقة الإنسان به، وعلى سبر أغوار هذا الكائن المنسي، وإضاءتها، وذلك عبر مصاحبة دائمة ومخلصة لهذا الإنسان، وكشف مستمر عن طبيعته وجوده في الوجود، وعن جانب كان مجهولاً، غامضاً خفياً، أو منسياً (٣٦) من جوانب هذا الوجود.

استعادة الإنسان

وجلّي في ضوء ما تقدّم إيضاحه من تصوّرات نظرية وآراء، أنّ تمسك الرواية بجماليات الفن الروائي، أو غوصها في أغوار الواقع الاجتماعي وفي أعماق مدائن النفس الإنسانية العميقة، أو انفتاحها على وقائع الحياة ومسارات التاريخ الحي ليس هدفاً للرواية بل شرطاً لوجودها، حيث تظلّ الرواية، في رؤية عبدالرحمن منيف، مسكونةً بهدفها الوجودي الأسمى الذي يمرُّ عبر اختراق أنظمة التابو والذهاب إلى قلب السياسة لرفده بدماء دافقة تجدد أنسجته وتحبّيه، وتبقى نابضاً في حياة إنسانية لا يكفُّ، أبداً، عن رفدها بنبض يوقظها من غفوتها، ويفتح الطريق أمام بشر يريدون بذل ما بوسعهم من أجل تجديدها، وإثرائها. وجلّي أيضاً، أنه على الرّغم من الانطباع السائد الذي يعتبر أغلب النصوص التي يعثر فيها المبدعون بشكل مباشر عن أفكارهم بشأن النوع الإبداعي الذي يمارسونه مجرد تمارين في التأمل تنطوي على الأعياب ومفارقات، أو مجرد تعليقات تتوخى إضاءة منجزهم الإبداعي، أو الوصول إلى غايات أخرى، فإننا نلاحظ أنّ أغلب

نحو أنهض تعامله مع التاريخ على منطلقات جمالية رصينة، فالرواية التي هي تاريخ من لا تاريخ لهم، تختلف عن التاريخ وعن السياسة، بالمعنى السطحي اليومي الذي اكتسبه عبر كتابات مؤرخي سير الحكام والسلطين، وممارسات الساسة المبتدلين المجافين للفكر والثقافة، فالرواية تختلف عن المنشور السياسي في كونها تتغلغل في ثنايا المجتمع وتغوص في أعماقه كاشفةً أغوارها وكوامنها وممكناتها، وهي تختلف عن التاريخ المتعارف عليه في كونها تُعيد صياغة وقائع الحياة المنسية أو الآيلة إلى النسيان أو المتكررة، صياغةً روائيةً على خطوط موازية للوقائع الفعلية، وذلك ضمن شبكة علاقات فنية تلهبها الأخيلاة الخلاقة ومقتضيات الإبداع، وتصهرها جماليات الفن الروائي في كيان حيويّ جديد يُقدّم واقعاً مستقلاً عن أيّ واقع آخر، ويعرض تاريخاً حياً ومتحوّلاً يتأسّس على صدق في القول، وعلى جرأة في النقد، وفي الكشف عن سوءات المسكوت عنه، وفي طرح الرؤى المستقبلية الكاشفة في سياق تعاملٍ جماليٍّ مع حقائق التاريخ ووقائعه، ومع رؤى الفكر وتصوراته، ومع طرائق الإبداع وأساليبه.

هكذا يفضي انفتاح الرواية على التاريخ، بمعناه العميق، إلى تخليص الرواية من الذاكرة الشخصية، والبطولة الفردية،



**الاستبداد والتطرّف
والأصولية والعنصرية
والانفلاق والتّعالّي وما
ينجم عنها جميعاً من قمع
وعنف وإرهاب لا تأخذ
البشرية بأسرها إلا إلى أقبية
العمّة وانسداد الآفاق
والموت**



حيوياً لاندماج الكاتب الروائي والقارئ في "وجدٍ خاص" (٣٥) يخلق حالة من التواصل والحوار، ويفتح باباً لطريق فعلٍ مشترك وإقدام، حيث يكون كلاهما أكثر استنارةً ووعياً، وأشدَّ حساسيةً وجرأة، وأعلى قدرةً على تنمية ذوقٍ إضافيٍّ يمكنه من تمييز الخير عن نقيضه، ومن معرفة القيم الإنسانية والجمالية، واعتناق مبدأ الكرامة الإنسانية الجامع، والدِّفاع الحُرّ عن القيم والمبادئ والحريات والحقوق الإنسانية، ولا سيما منها مبادئ المساواة والعدل والإنصاف والتسامح والاستنارة والانفتاح، وذلك عبر الربط ما بين الوعي والحساسية والجرأة على نحو يفضي إلى نشدان التغيير، وإلى الإقدام على فعل الكثير من أجل إحداثه، ومتابعة السَّير في الطريق المُفضي للانخراط في مسيرة حياة لا تنحكم لأيّ ثابت سوى التغيير المستمر في سياق صيرورةٍ لا تكفُّ، أبداً، عن تجديد نفسها!

ولعلَّ للفقرة الأخيرة، التي تُكتفّ صياغتها تصورات ووجهات نظر ورؤى تکرّر ورودها على لسان عبدالرحمن منيف، وألحّت عليها تصريحاته المنشورة وكتابات النظرية، أن تبدو مثقلةً بأيدولوجيا ثقيلة مُصابية بخفّة تنأى بالرواية عن طبيعتها كنشاط جماليٍّ، أو كجنس إبداعيٍّ أدبيٍّ متميزٍ له خصائصه وقوانينه الخاصة، ولكنّ إعادة ربط المضامين التي تبثّها هذه الفقرة، وغيرها من الفقرات المماثلة، بالسياقات التي تمّ انتزاعها منها بقصد إضاءتها، إنما يفضي إلى إزاحة كلٍّ من ذاك الثقل الأيدولوجي الخفيف، أو تلك الخفة الإيدولوجية الثقيلة، كما أنّ لمقاربة السياق الروائي الذي حفرت إبداعات عبدالرحمن منيف لنفسها في إطار السياق العام للرواية العربية، أنّ تُشهم، بفاعلية ثرة، في تأكيد الخصائص الفنية والجمالية التي تمنح الرواية هويتها كعملٍ فنيٍّ، وترشّخ تميزها الإبداعي كجنس أدبيٍّ مرِنٍ ومفتوحٍ لا يزال في طور التكوين والتبلور، أو ربما سيبقى في صيرورة دائمة قد لا يفارقها أبداً. وفي حدود مسعى هذه الدراسة الهادفة إلى اكتشاف مفهوم الرواية عند عبدالرحمن منيف، وتوضيح صلته بالتاريخ والسياسة، نستطيع الإشارة إلى أنّ تعامل الروائي عبدالرحمن منيف مع السياسة قد تأسّس على مفهومها العميق الذي بيّناه، وذلك على

نصوص عبدالرحمن منيف، أو تصريحاته وملاحظاته، التي تأتي في سياق كلامه على الرواية، نظرياً ونقدياً، تتسم بالارتكاز، أساساً، على تجربته الإبداعية الفعلية بأدق تفاصيلها، وذلك على نحو يجعلنا ندرك أن كتابته الرواية إنما هي كتابة تعي نفسها، وتعرف مقصدها، وتعتمد إلى جعل هذا الوعي النظري الذي تتوافر عليه وعياً محابياً للممارسة الإبداعية التي تنهض بها، وللمقترحات الإبداعية التي تنجزها، وهو الأمر الذي ينبغي لمقاربات نقدية، وقراءات نصية معققة، للأعمال الروائية التي أبدعها السياسي المثقف؛ والروائي المثقف، والإنسان الحر، عبدالرحمن منيف، أن تسعى إلى تفسيره وتوضيحه.

لقد جسدت روايات عبدالرحمن منيف أحد أبرز هموم الرواية العربية وشواغلها، بل همها الأول وشاغلها الأهم، المتمثل في استعادة الإنسان، أو استعادة الكائن، وذلك في سياق ترأسل يتفاعل مع الحاجة الوجودية والحياتية الواقعية إلى التخلّص، نهائياً، من الاستبداد والتطوُّف والأصولية والعنصرية والانغلاق والتعالي وما ينجم عنها جميعاً من قمع وعنف وإرهاب لا تأخذ البشرية بأسرها إلا إلى أقبية العتمة وانسداد الآفاق والموت، إذ تُغلق إمكانية تحرير الإنسان واستعادة الأراضي والأوطان والانفتاح على الحياة والشعوب والثقافات عبر فتح الحاضر على ماض يتراسل مع غاية الوصول إلى مستقبل لا يحمل من الماضي إلا ما يسهم في تجاوزه صوب مستقبل ينفخ على مستقبل جديد في مجرى صيرورة حضارية دائمة. وتلك قضية تحتاج معها الرواية إلى الانفتاح على التاريخ لإعادة صوغه، وإلى اختراق جميع أنظمة التابو، وفي نطاقها السياسة، من أجل تفكيكها جميعاً، والكشف عن فسادها وإظهار ما تمتلكه من قدرة على كبح الحياة عن الحياة، وذلك في لهيب فكرٍ إبداعيٍّ حرٍّ ومخيلة روائية خلاقة يجعلان من الرواية مكاناً لانبثاق الأفكار الحرة ولتفجير المخيلة الحية، ولإنتاج المعرفة المغيرة، والحائنة على إحداث التغيير المستمر الذي لا يكف، أبداً، عن تجديد حاجة الإنسانية بأسرها إلى الانخراط الفاعل في مسيرة صيرورته ■

ناقد من فلسطين مقيم في سلوفاكيا

(1) وردت هذه الفقرة في سياق إجابة عبدالرحمن منيف عن سؤال وجهه إليه حليم بركات في إطار مقابلة نشرت في مجلة مواقف تحت عنوان 'شهادة روائية' وذلك في عدد خاص مكرّس للرواية صدر في العام 1992، أنظر: د. عبد الرحمن منيف، الكاتب والمنفي (هموم وآفاق الرواية العربية)، الطبعة الأولى 1992، دار الفكر الجديد، بيروت، ص 374.

(2) الإشارات من (2) وحتى (16) أنظر المرجع السابق نفسه.

(17) يبدو أن هذه المسيرة قد استغرقت ما يربو على ست سنوات إضافية وذلك بعد منتصف العام 1967 الذي اتخذ فيه عبدالرحمن منيف قرار الذهاب إلى ممارسة كتابة الرواية، ففي تصريح أدلى به في العام 1983، يقول: 'أنا الآن في الخمسين، وأكتب منذ حوالي اثني عشر عاماً' (أنظر: عبد الرحمن منيف: الكاتب والمنفي، ص 162)، وإذا وضعنا في الاعتبار موضوع رواية 'الأشجار واغتيال مرزوق' وتاريخ صدورهما، وهو العام 1973، سيتبيّن لنا أن كتابة هذه الرواية قد استغرقت حوالي سنة، وأن مسيرة الإعداد الذاتي والتأهل المعرفي والفني قد استغرقت إضافة إلى سنوات سابقة، هذا العدد من السنوات الإضافية، أي ست سنوات، كما يتبيّن، بجلاء تام، أن هزيمة حزيران (يونيو) 1967 كانت هي الدافع المباشر لقرار مغادرة السياسة، بمعناها اليومي الساذج، والذهاب إلى الرواية للدخول من بابها في قلب السياسة، وهو الأمر الذي أگده تصريح آخر أدلى به عبدالرحمن منيف، حيث قال 'ما زلت في قلب السياسة، ولكن من خلال أداة أخرى جديدة هي الرواية' (أنظر: عبد الرحمن منيف: الكاتب والمنفي، ص 378).

(18) الإشارات من (18) حتى (21) أنظر المرجع السابق.

(22) المرجع السابق، ص 35. والمقتبس هو عنوان محاضرة ألقاها عبدالرحمن منيف في معرض الكتاب السابع الذي انتظم في دمشق في العام 1989، ويردّ فيها قوله 'بعد أن كان التاريخ سجلاً للملوك والقواد والأغنياء، وغابت وجوه العامة، وجوه الرعية والناس العاديين، وكان صوت الحكمة ومظاهر الشجاعة والإنجازات الكبرى تنتسب إلى الملوك وحدهم، وتُسقى بأسمائهم، لا بدّ من إعادة الاعتبار للضّاع الحقيقيين للحضارة، وأن يُسقى الشُّجعان بأسمائهم لا بأسماء الملوك الذين حكموهم، وأن تنتسب القصيدة لشاعرها، والحكمة لمن كان حكيماً، والتّمثال لمن صنعه. إن هذا الانتساب الجديد للأشخاص والأشياء نابع من نظرة جديدة للتاريخ ولتفسير التاريخ أكثر مما هو تعبير سياسي نتيجة موقف أيديولوجي' (المرجع السابق، ص 75).

(23) أنظر، المرجع السابق، ص 42 ومواقع أخرى.

(24) المرجع السابق، ص 361 وأنظر أيضاً ص 283 حيث تتكرّر استعارة 'المرأة' لتصبح الرواية 'مرأة العصر' تلك التي تمكنا من أن 'نقرأ، وأن نرى، وأن نفهم ما يحصل في مجتمع سرّي مغلق، وأن نعاينه وهو في حالة حركة وتفاعل، فنرصد الواقع الراهن ونتوقع المستقبل.

(25) أنظر، المرجع السابق، ص 42 وما بعدها.

(26) المرجع السابق، ص 38. وتأتي العبارة في سياق الكلام على نشأة الرواية العربية وتطورها منذ صدور رواية 'زينب' لمحمد حسين هيكل وما تبعها من روايات كتبها المازني والحكيم وطه حسين، وحازت من حيث الشكل، على الأقل، مقاييس الرواية المعتمدة لدى الغرب.

(27) الإشارات من (27) وحتى (32) أنظر مواضع مختلفة من المرجع السابق.

(33) المرجع السابق، ص 112. وقد وردت العبارة في سياق كلام عبدالرحمن منيف على أعمال غائب طعمة فرمان الروائية ودورها في أن تكون 'حافظة تاريخية'، وهو الأمر الذي حاوله منيف نفسه في أغلب أعماله الروائية، وأشار إليه في ملاحظات نظرية عديدة حول جماليات الرواية ومصادرها. (34) المرجع السابق، ص 378. وفي أكثر من موضع آخر ومناسبة، يتكلّم عبدالرحمن منيف عن محاولة استعادة التاريخ ووقائع الحياة وتطوراتها بقصد حفظها من النسيان على نحو يمكننا من فهم الصورة الحالية عبر فهم الضرور التي سبقتها وأفضت إليها، أنظر: المرجع السابق، ص 154 ومواقع أخرى.

(35) المرجع السابق.

(36) ميلان كونديرا: فن الرواية، ترجمة: بدر الدين عروكي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د.ط، 2001، ص 8 وص 16، ومواقع أخرى، وأنظر أيضاً:

Milan Kundera: Testaments Betrayed - An Essay In Nine Parts, Faber and Faber, London 1995, PP 3 -32

النوادر والمقامات وأساطير السماء والأرض مقدمة للقص العربي القديم

سلمى الخضراء الجيوسي

لقد استخدم جنس "الخبر" (مفرد الأخبار) في هذه المقتطفات استخداما واسعا. والخبر في العادة نادرة قصيرة، تشبه القصة القصيرة جدا في الزمن الحديث [1]. وغالبا ما يبدو الخبر حقيقيا أو يدور حول شخص حقيقيين أو شبه حقيقيين، فهو لذلك بعيد خطوة واحدة من القصة الخيالية المحضة، ويوجد بكثرة في المجموعات الكبيرة والصغيرة لدى جامعي المقتطفات، سواء في العصر الوسيط أو الحديث. وتعكس نوادر الأخبار الحياة العربية الاجتماعية والفكرية: معتقداتها، وأعرافها، وتجاربها المختلفة بألوان تنوعها. وتبدأ هذه النوادر عادة بقائمة معنونة من رواة كل خبر، وهي عادةً اقتضتها الحاجة إلى زعم "الحقيقة" في الرواية، وهو ما كان الإسلام يطلبه من المؤمنين، خاصة في مراحلها المبكرة. وبهذه الطريقة، اتخذت الأخبار الخيالية شكل الحقيقة.



وبروائح المكان وألوانه وإيقاعه؛ واهتمام المرء باختلاف المواجهات الإنسانية التي لا يخلو بعضها من تسلية، بل أحيانا ما يكون فيها عبث مضحك. إن هذه السرديات تلقي الضوء على تاريخ المكان والناس وحتى على صميم التجربة العباسية. والواقع أن التراث الثقافي والاجتماعي العربي كله، في واحدة من أغنى الحقب، ينطوي على كنز حقيقي من المعلومات في هذه المعاجم والمؤلفات الكثيرة.

لقد بدأت مبكرا مرحلة الصدق في الإسلام. فقد عكس القرن الإسلامي الأول انتباهها كبيرا، أكان تلقائيا أم مفروضا، لمتطلبات العقيدة الجديدة في حثه على نشر رسالة الدين الجديد حول العالم. وقد أشهر الإسلام هذه البقعة شبه المنسية من العالم وجلب لها الثروة والفتح. فقفزت الجزيرة العربية صوب العالم، ومن قسوة الصحراء وجديها وصلت إلى بلاد الفاكهة والأزهار والمياه الجارية. وقد فتحت هذه الحركة الحاسمة

التعاطف العميق. ذلك أن هذه هي قصة القصة الأموية والذاتية المحبة التي يثيرها بصورة خاصة شعر الغزل المصاحب للقصة. لكن على المرء أن يتذكر أن العصر الذي ازدهر فيه الخبر ازدهارا كبيرا، حين كانت السلطة العباسية في أوجها، كان عصرا واقفيا تحلّى كثيرا عن رومانسية العصر الأموي.

الخبر جنس عربي بامتياز، ويعزى وجوده إلى عدم تشجيع الإسلام للسرد الخيالي المحض، ولكنه يعزى أيضا إلى البراعة العربية القديمة منذ ما قبل الإسلام في التعبير الموجز الدال، بأقل ما يمكن من إطناب وضعف في السبك، وهو ما أصاب النثر العربي لاحقا. وهو أيضا نقض الحكايات التي لا نهاية لها في كتاب التيجان، حيث تنمو القصة من الأخرى. أما الاهتمام بالكثرة من المؤلفات التي تحتوي على مئات النوادر،^[3] فتأتي من حوافز إنسانية أخرى: حب رؤية نمط الحياة العربية، خاصة العباسية، تنبض بكل أنواع التجربة،

حين يبحث المرء عن جوانب الحياة الاجتماعية العربية في العصر الوسيط، يجب أن يهتم بموضوع الصدق عند دراسة جنس الخبر. وسواء أكان الخبر الواحد قائما على الحقيقة أو الخيال، فإن جوانبه كشكل فني هي التي تهتم الناقد ومؤرخ الأدب الذي يسعى في المقام الأول إلى ملاحظة تطور فن رواية القصة في اللغة العربية، وأسلوبها وبراعة سردها. أما أهم الجوانب الفنية في هذا الجنس فهي الدقة في التعبير، والبناء المغلق، وسرعة البديهة، والإيجاز الذي يقتضي تمكنا لغويا تاما. كان بعض الأخبار قصصا قصيرة أو أحداثا، وبعضها الآخر تعليقا موجزا ينطوي على حكمة أو فكاكة حول مختلف مناحي الحياة.^[2] وبعضها طويل يروي أحداثا أو قصصا معقدة، وهي كلها تتطور صوب نهاية محكمة. أما لغته فتفتقد في العادة إلى الحميمية التي تخاطب مشاعر المتلقي، وتثير الحماس أو الحنين إلى الماضي أو



العامّة. وسادسها أن معظم رواة القصص، أكانوا جهلة أم ضعاف دين، لم ينتبهوا كفاية لصدق تلك القصص [5]. بعد ذلك توطد جنس الخبر زمنا طويلا و بقوة كبيرة كطريقة سردية رئيسية، حقيقة كانت أم خيالا، وكوّن مواد عديدة في الكثرة من المقتطفات والمعاجم التي يزخر بها التراث العربي. وقد وُجد جنبا إلى جنب مع أجناس قصصية جديدة ابتدعها العرب أنفسهم أو اقتبسوها من البلاد المفتوحة، كالهند وفارس.

تبدو العلاقة بين الأدب العربي وعامة الناس جليّة حتى أيام الجاهلية. وقد تأكد وجود تلك الصلة في وقت مبكر من ظهور الإسلام بظهور قصص الحب الرومنسي في العصر الأموي. وقد استمر في الأدب النثري الاهتمام ببسطاء العامة في المدن وبالبدا في الصحراء حتى بعد البروز التام في العصر العباسي لخليفة له مظهر الملوك وأبهتهم، ولطبقة عليا ذات كبر وقوة، ودوائر

كان الفن القصصي في بواكير الإسلام موضع شبهة بسبب المبالغات والفوضوية وإمكانية أن تنتشر هذه السرديات بعيدا عن تعاليم الإسلام. وقد أراد علماء الدين للمسلمين الجدد أن يركزوا على القرآن وسنة النبي، لأن فيهما كل شيء. بعد ذلك بزمان طويل، ذكر القاضي واللغوي والعالم الفقيه ابن الجوزي (511-1117/597-1200) ستة عوامل رئيسية رأى أنها اجتمعت على التغطية على فن رواية القصص: أولها أن الناس كانت تميل إلى رفض ما لم يكن موجودا أيام الرسول؛ وثانيها أن قصص الأقدمين كانت تعتبر غير دقيقة، خاصة ما يتعلق منها بالإسرائيليات [4]. أما العامل الثالث فهو أن الانتهاء برواية القصص سوف يصرف الناس عن النصوص الدينية؛ ورابع هذه العوامل أن في القرآن والسنة النبوية من كثرة القصص ما جعل تلك القصص غير الدقيقة غير لازمة. وخامسها أن بعض الرواة ممن اعتنقوا الإسلام أدخلوا في قصصهم عناصر يراد منها تغيير هوى

آفاقا كثيرة للعرب الذين كانوا محاصرين في صحراء شبه الجزيرة العربية الواسعة والمجربة في أغلبيتها، متغلبة إلى حد ما على الهوية القبلية للبدو العرب الذين بدأوا مرحلة الحياة الحضرية. وقد جاءت أيضا بشعور بالهوية العربية-الإسلامية الجديدة التي استمرت لذلك في البقاء حية في الضمير العربي.

يرتبط الخبر بالباحث والفقيه اللغوي، الأصمعي (124-216/741-831) (تختلف المصادر في تعيين سنة وفاته بعضها يذكر سنة 208هـ والبعض يذكر سنة 211هـ وآخرون يذكرون سنة 216هـ 213/828) وغيره من اللغويين من بعده، مثل ابن دريد (223-321/837-933). ومنذ القرن الرابع-العاشر أصبح واسع الانتشار. وقد استغرق الأمر عدة قرون قبل أن يتجه الإبداع العربي نحو الخيال مرة أخرى، متخذا منه ملاذا من ضغوط الحياة في تحقيقات خيالية أخضعت المستحيل ووصلت إلى مواطن الخوارق الجامحة.



الذي أخذنا منه هنا عددا من النوادر. لقد عكس عمله في هذا الكتاب وفي كتبه الأخرى ليس فقط حسه الفكاهي وبراعته في التهكم، بل أيضا اهتمامه الكبير بعامة الناس، حتى بالأوباش، كجزء من اهتمامه العميق بالتصرف الإنساني ذاته. يكشف الكتاب المؤسسة المتينة لثقافة حضرية في المدن العباسية، وبروز طبقة وسطى تحفل بالشؤون المالية وتخزين الثروة لذاتها، وطبقة دنيا تحاول أن تبقى على قيد الحياة في بيئة انغمست في المكاسب المادية. هناك نوادر^[10] جميلة مسجلة في البخلاء تصور شخصيات اجتماعية هامشية: أناسا بسطاء، ومحتالين طرفاء، وشحاذين، ولصوصا^[11]. أما روح الفكاهة، فتعكس تغيرا كبيرا لدى الكاتب العربي منذ أيام بداوته حين كان مقيدا إلى المواقف الرزنية. فالصحراء تنتج القليل من الفكاهة، بينما تظهر الآن حياة المدينة أثرها على هذا الجانب من ردة الفعل الإنسانية، وهي عادة ما ترتبط بالثقافات الحضرية^[12]. وقد كان هذا مقدمة لظهور المقامات لاحقا. حقا إن عمل الجاحظ إنجاز ثقافي عظيم قبل أكثر من قرن على نهاية الألفية.

لقد استُغل استخدام الخبر كثيرا في كتاب الأغاني الشهير لأبي الفرج الأصفهاني (284-1319/966-897/355) وفي مؤلفات ومعاجم أخرى مشهورة.

غير أن سرديات أبي علي التنوخي (327-994-938/384) كانت خلاصة للمعرفة واتساع الرؤية وممتعة جدا؛ فالخبر هنا قصة قصيرة مثيرة وذات طبيعة مسرحية. وللتنوخي عدة كتب منها الفرج بعد الشدة، الذي يدور حول أحداث أناس حقيقيين، وغالبا ما يذهب إلى النصيحة وذكر الأمثلة من النصوص الدينية، لكنه خال من الفكاهة عموما. غير أنه يعكس الأسرار الحميمة للحياة السياسية، وطغيان الحكام والرعب الذي يصبونه في قلوب الناس من جميع مناحي الحياة. أما أبرز عمل له، فكتابه الواقع في ثمانية مجلدات ممتعة ومثقة، "نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، حول مغاز ثقافية واجتماعية عامة. أما كتابه الثالث، "المستجاد من فعلات الأجواد، فعن مغزى آخر متخصص. ومن المثير أن نرى كيف يستخدم الكاتب في الكتابين الأوليين كلمات من العامية المعاصرة، مثيرا شعورا

واللغوية والأدبية من المجموعات العديدة للأخبار حول المواضيع العامة والمتخصصة. ولم يبدأ العرب والمستعربون النظر باهتمام أكثر لقيمة جنس الخبر، فيدرسونه فنيته ومميزاته، إلا حديثا.

لقد حُطَّت الكثرة من المجموعات والكتب الصغيرة باستخدام هذا الشكل. فنوادر الأصمعي وملاحه قد ظهرت في مجموعات الأخبار العظيمة. وقد عاش مختلف الكتاب في صميم الحقبة العباسية الصاخبة، حين كانت الظواهر الثقافية الحضرية قد أخذت شكلها، وحياة المدينة العربية قد اكتسبت سرعتها وإيقاعها وأعرافها، ناهلة المعرفة من خليط من الثقافات والأفكار وأنماط السلوك التي لا تتناغم تماما مع العادات القديمة قبل العباسية. كان الجاحظ (159-868-775/254) واحدا من هؤلاء البارزين، وهو كاتب ومؤلف ظهر مبكرا. وبالرغم من اهتمامه الشديد باللغة والأسلوب، فقد اهتم أيضا بالحياة المعيشية والطبيعة الإنسانية وطبيعة كل الموجودات. وقد ألف بعض أشهر المجموعات حول مواضيع عامة ومتخصصة، مسجلا نوادر عديدة وحكايات ممتعة. ونذكر له بشكل خاص كتاب البخلاء،



**كان الفن القصصي في
بواكير الإسلام موضع شبهة
بسبب المبالغات والفوضوية
وإمكانية أن تنتشر هذه
السرديات بعيدا عن تعاليم
الإسلام. وقد أراد علماء
الدين للمسلمين الجدد أن
يركزوا على القرآن وسنة
النبي، لأن فيهما كل شيء**



رسمية واسعة ذات بنية تحتية معقدة، وطبقة كبيرة من التجار الأغنياء، وبعد دخول الترف والتأنق المدني إلى حياة الطبقة العليا من المجتمع^[6]. ومنذ تلك اللحظة أخذ كل من الشعر والنثر مسلكا مختلفا. فأما الشعر الرسمي فقد حافظ على منزلته السامية، بل عززها^[7]، محافظا على البلاغة الرفيعة والجُزس الرنان في المديح والثناء والهجاء، ومحققا سموًا محكما ومعقدا في جنس الفن للفن الذي كلف برسم الطبيعة بالكلمات (وهو ما بدأ في اللغة العربية حتى في العصر الجاهلي بالوصف الدقيق للصحراء وحيواناتها، لكنه ازدهر لاحقا خاصة في القرن الرابع-العاشر وما بعده في وصف الطبيعة الخصبة). والتجربة العربية في الفن القصصي تهزأ من تصنيفات نورثرث فري (Northrop Frye) غير المترابطة للفن القصصي عند العرب حسب المفاضلات والتدرجات المحضة لوضع البطل (وهي ليست صحيحة تماما بالنسبة إلى الغرب)^[8]. وبالإضافة إلى تصويره نمط الحياة والعادات والاستعمالات اليومية للمتحررين من العرب والمسلمين المتحررين الذين يعيشون في المدن المزدهرة من الإمبراطورية، فقد سجل الخبر التغير في اللغة لدى العباسيين^[9]؛ ذلك أنه بينما بقي قادرا على البقاء في مستواه الرفيع الفصيح، كان قادرا أيضا على احتواء أصوات السوق وأصدائه ولغة دهماء العامة فيه. ويستطيع اللغويون المهتمون باللسانيات التاريخية أن يستفيدوا كثيرا من الفحص الدقيق لهذه السرديات النثرية. والحقيقة، حين حدث اختلاط عرقي ولغوي كبير في العصور العباسية، ترك التغير اللغوي أثره أكثر ما ترك في السرد النثري، لا في الشعر.

وهكذا تمتع الخبر بتحرر رائع من قيود اللغة البليغة وشكلها، وهو ما لم يكن للشعر أن يتمتع به. ثم كان للنثر العربي لاحقا أن يُقَيَّد بقيود عظيمة بانبعث الأسلوب البلاغي الصعب الفرضع بالقوافي الداخلية وزخرف القول. وسوف نرى هذا في الشكل المقيد للمقامات وفي رسالة الغفران، تلك الأطروحة البليغة المعقدة للشاعر العظيم أبي العلاء المعري^(1057-973/449-363). لكن هذه البدعة انطلقت في اتجاهها بينما استمر اكتساب ثروة من المعرفة التاريخية والعلمية والاجتماعية

كامل عن التشابه الكبير بين الروايتين العربية والإيطالية وعن الظن في اقتباس دانتي للأسطورة الإسلامية بحيث لا يترك مجالاً للشك بحقيقة ذلك.

جهة الأساطير

مع نهاية العصر الأموي، كان لدى العرب عدة أنواع من الأجناس القصصية الفخمة التي تعكس البناء المكتنز للأدب المكتوب. من أول تلك الأعمال كليلة ودمنة، وهي مجموعة من أساطير ترجمها ابن المقفع (102-756-720/139) من الترجمة الفارسية لمجموعة هندية. وقد استخدم ابن المقفع، وهو فارسي مستعرب ومعتنق جديد للإسلام، أسلوبه الفصيح البليغ وتمكنه من اللغة لإنتاج نص خالد نال عدداً كبيراً من الدراسات النقدية وبعض التراجيم، ولم يفقد سحره حتى اليوم. لقد كانت الأساطير جذابة للكُتّاب في الكثير من الثقافات، وقد استخدمت كثيراً للتعبير عن ملاحظات الإنسان للحياة والأخلاق. تدور كليلة ودمنة حول الأجوبة التي رُغم أن وزير دبشليم، أحد ملوك الهند، أعطاه إياها. وقد كان هذا الوزير فيلسوفاً برهماياً يدعى بيدبا. وكانت أجوبته على شكل أساطير تمثل فيها الحيوانات وتتكلم، مطلقة إشارات ذكية للحياة والتجربة الإنسانية. والغاية في كل حكاية إلقاء الضوء على منحنى أو أكثر من مناحي الحياة، أو وضع حلول لمشاكل يواجهها الناس، أو إعطاء درس حول التصرف الصحيح. وقد تحقق هذا بمقارنة وضع أو عمل إنساني بحادثة حدثت ببعض الحيوان، أو بتكرار فكرة قالها آخر، وبالتعبير عن حالة عاطفية وقع فيها ثالث، ولكنها كلها حقيقة تمثل تجربة إنسانية فيدرك القارئ مغزاها فوراً. وبالرغم من أن الغاية من هذه الأساطير تعليمية، فإنها عادة ممتعة وغالباً ساحرة. والإتيان بالحكمة العميقة من أسنة الحيوان يجعل تذوقها أسهل، لأن الحيوانات قادرة دائماً على استثارة مزيد من العطف وقليل من العداء لدى الناس. أما في عصر يتسم بالاضطراب والخطر، كذلك الذي عاش فيه ابن المقفع، والذي قتل فيه بوحشية وهو في ريعان الشباب على يد الدولة العباسية، فاللجوء إلى هذا النحو من الموارد كان طريقة جد ذكية للتغطية على نقد المرء للأوضاع السائدة. وعلى مدى الكتاب، كان الملك دبشليم يقترح موضوعاً على بيدبا، أو

هابطة من الأعلى إلى الأسفل. [كذلك] لها سبعة أبواب. أما الجنات فوسع أيضاً، مما يدل على الأهمية الخاصة للعدد سبعة في الثقافة الإسلامية. وللجنة في الإسلام أربعة أنهر. أما الرحلة فإلى العرش المقدس حيث يبهز الضوء العيون. وأما الصعود فمن بيت المقدس.

طبيعي جمال الجنة في الإسلام، خاصة في التركيز على الضوء والصوت في العملين: فالضوء دائماً باهر، والصوت إما من الطبيعة، كأصوات الأشجار والطيور، أو صوت التسييح بحمد الله... [فالأية التي تقول: "الله نور السموات والأرض" هي أصل التسييح والترتيل عند المسلمين، استناداً إلى ذلك الوصف القرآني. والأضواء مفعمة بالألوان... والملائكة تظهر كذلك في أنوار رائعة (15)].

لقد اقتبس أبو العلاء المعري لاحقاً من قصة المعراج كتابه، "رسالة الغفران"، وكذلك فعل الشاعر الأندلسي، ابن شهيد (383-449-992-1035)، في كتابه، "التواضع والزواجر". وقد تُرجمت إلى لغات كالكثالونية والفرنسية واللاتينية. ويرى بعض المهتمين إمكانية وجود أثر لها على الملهة الإلهية. وقد كتب عبد الواحد لؤلؤة، في دراسته أعلاه، بشكل



تدور كليلة ودمنة حول الأجوبة التي رُغم أن وزير دبشليم، أحد ملوك الهند، أعطاه إياها. وقد كان هذا الوزير فيلسوفاً برهماياً يدعى بيدبا. وكانت أجوبته على شكل أساطير تمثل فيها الحيوانات وتتكلم، مطلقة إشارات ذكية للحياة والتجربة الإنسانية



بالألفة والبداهة للقصص؛ بينما يعود إلى لغة أسمى في كتابه الثالث حول موضوع الكرم وحسن الضيافة، وهو من المثل العربية القديمة المقدسة منذ العصر الجاهلي. وهناك ميزة عظيمة أخرى لهذه الكتابات تتمثل في الاهتمام الواضح بالعامية. إن هذه ظاهرة عامة في الكتابات العربية في ذلك الزمن، كما بحثنا أعلاه. وكذلك صُور الإنسان الفرد كشخص تلقائي بمشاعره ونزواته ومذاقه وخياراته، وهو موقف ينقلب إلى عكسه فوراً حين يصور المؤلف ردود الفعل المدروسة والمتكلفة لدى الخلفاء رجال السلطة.

بيد أن للخبر، من حيث هو شكل، حدوداً أهمها حقيقة مجاله الضيق في تنوع التقنية. لكن الكُتّاب العرب المبدعين وجدوا لاحقاً طرقاً أخرى عديدة لتنويع تقنياتهم القصصية، وبعضهم أصبح أصيلاً إلى أقصى الحدود.

جهنم والجنة

هذه هي قصة الإسراء والمعراج التي تصور معراج الرسول إلى السماء ليلاً، بادئاً بإسرائه من المسجد الحرام في مكة المكرمة قاصداً المسجد الأقصى المبارك في بيت المقدس، ليعود بعدها إلى مكة ثانية في الليلة عينها. إنها قصة صعود النبي إلى السماء ليقف بين يدي ربه، يقوده في رحلته ذلك الملاك جبريل. وفي صعوده إلى السماء استطاع أن يشاهد عذاب جهنم وجمال جنة الفردوس المنير. إن هاتين الرحلتين الليليتين اللتين حدثتا في ليلة واحدة هما من بين قلة من حكايات العجائب في الإسلام. ولقد اكتسبتا على الفور شعبية كبيرة، مما يدل على هيام الناس بالمعجزات والعجائب، فانتشرت انتشاراً واسعاً حتى خارج عالم الإسلام، وهو أيضاً دالٌّ على انبهار الناس عامة بالمعجزات وخوارق الطبيعة. ولقصة المعراج عدة روايات تحمل الكثير من الروعة في وصف الجنة و جهنم. وفيما يلي مقتطف مما كتبه عبدالوهاب لؤلؤة (14):

حسب عدة روايات في السرد الإسلامي، لقد رأى النبي جهنم من حيث وقف في السماء الثالثة. وهي ذات عدة طبقات حيث ألقى بالمذنبين بحسب درجة خطاياهم. و جهنم في مكان عميق تحت بيت المقدس، مركز الأرض. ولها شكل يشبه المحقان المقلوب، وسلسلة من القيعان الدائرية المركزية



ما يلاحظه المرء بشكل مثير جدا في المقامات أنها، مثلها مثل عدد لا بأس به من الحكايات الأخرى في العصر العباسي، كانت أيضا تصور حياة الطبقات الدنيا وأخلاقها، فيفرضي بها الأمر إلى رسم أضداد الأبطال، سابقة بقرون عدة هذا النوع من البطل الذي قدمه الفن القصصي الأوروبي. وبطبيعة الحال، كان الجاحظ، ذلك العبقرى العظيم في القرن الثالث للهجرة (الثامن الميلادي)، قد أمعن النظر بصورة طبيعية في هذا النوع، معطيا إياه انتباها كاملا من لدن مراقب محيط بالحياة من حوله. إن دخول هذا النوع من الشخص: من غوغاء، ولصوص، وأضداد أبطال، ومحتالين، ومنبوذين، ومتشردين، وبلاء سذج ينطلي عليهم أي شيء، ومهرجين، ومحدثي نعمة، إلى الفن القصصي العربي إنما يدل على النمو السريع للمدنية، وعلى حنكة قفزت فوق التقسيمات الاجتماعية طويلة الأمد حين كانت أعناق الفن القصصي تشرب إلى الطبقات العليا وحدها، تاركة وراءها الآخرين في الدرجة الثانية أو ما دونها، بلا قيمة حقيقية في السرد.

للهمذاني أن يفتخر بأنه كاتب ذو نوع خاص من الأصالة، كاتب ابتدع شكلا قصصيا جديدا ونجح فيه نجاحا باهرا. ولم تقتصر مغامرته على اختلاق خطة تنظيمية غير مسبقة للجنس، ولكنه أيضا تصرف بالمضمون بطريقة تأتي بمعالجة جميلة لمضمون محض قصصي مبني حول شخوص متخيلين. فالخبر، كما رأينا، كان دائما ذا ميل للحقيقة ويدور حول شخوص حقيقيين أو شبه حقيقيين. غير أن الهمذاني بهذا العطاء المزدوج كان قادرا على عرض إضافة جديدة ومثيرة للأشكال المحدودة في الفن القصصي في العالم، معطيا هيكلًا ومادة للتغير الثقافي والاجتماعي والأدبي العظيم الذي حدث في الجوانب المختلفة من الحياة العربية في العصر الوسيط. لقد خاض الكتاب قبل الهمذاني تجربة النمط الساخر لمدة طويلة، وكان الجاحظ ابتدع صلات قريبة من هذا النمط ونجح فيه نجاحا رائعا. أما الهمذاني، فقد جاء بهذا النمط الساخر بكلية إلى الفن القصصي، وفي هذا إشارة واضحة إلى إحساس متغير لا رجعة عنه، عاكسا اختلافا كبيرا مع ما لدى الشعر من مثل وخطاب مترفع. وأما

جهة المقامات

من المثير أن نلاحظ التغير في التقنية واللغة والأسلوب الذي حدث في النثر الخلاق بعد العصر الأموي، سابقا كثيرا ما حدث للتقنية الشعرية المعاصرة. ولعل أعظم تغيير ألم بالشعر كان ابتعاده البطيء عن الأعراف الشعرية في الجاهلية، خاصة في وصف الحيوان والمضارب المهجورة [19]. وبالرغم من أن العناصر الأخرى في القصيدة كانت عرضة للتغيير، خاصة في العصر العباسي، فإن النشاط في النثر الخلاق كان أسرع كثيرا وأعمق جذرا. فالأفكار والأجناس المتدعة في النثر، واللغة والأسلوب، كلها تشير إلى المدى الواسع المفتوح أمام النثر، مقارنة بحدود الشعر الحازمة وتاريخه الصلب. أنتجت الطريقة المفتوحة للإبداع في النثر الأدبي في القرن الرابع-العاشر المقامات، التي هي جنس مدني محض، ويُعتبر الجنس الثالث في الأدب السردى، وهو جنس عربي أصيل. والمقامات حكايات عن المشردين تقدم تجارب ساخرة، وعادة ما تصور حياة الأفاقين المتجولين، وكثيرا ما تدور حول المحتالين. بيد أنها، تحت السطح الساخر، تنطوي على نقد اجتماعي حاد.

يعد بديع الزمان الهمذاني (356-968/1008) أبا المقامة الذي أوصل الفكاهة والتهكم اللذين نجدهما عند كاتب كالجاحظ، خاصة في كتابه، البخلاء إلى شكل أدبي جديد، وبهذا يكون أنتج جنسا قصصيا جديدا كليا.



كثيرا ما قيل إن رسالة

الففران قد تكون

الأساس التي بنى

عليه دانتي الملهاة

الإلهية التي صدرت في

القرن الرابع عشر للميلاد



يعرض مسألة، فيرد ببدا بجواب كأن يقول، مثلا: حين رأى الأسد العظام في عرينه... ثم يمضي في رواية الأسطورة. لقد كانت هذه الأساطير ناجحة بامتياز، سواء أكان ترجمها ابن المقفع كلها أو جزءا منها، وكتب الجزء الآخر بنفسه، كما يميل إلى ذلك بعض الباحثين [16]. لقد عاش العرب في الصحراء قريبا من الحيوانات، فكان لها دور كبير في حياتهم. وفي أدب الجاهلية، صُوِّرت الحيوانات بتفصيل دقيق، منها ما كان صيدا أو صيادا، ومنها ما كان مصدرا للطعام أو مطية للسفر يُعتمد عليها للبقاء على قيد الحياة في الصحراء. وقد بلغ وصف الشعراء البدو لها أبعادا مثالية ورمزية. لذلك، فإن الإشارات والترميزات الموجودة في عمل ابن المقفع كانت متناسبة مع المعاملة (oblique) التي خصها بها الشعراء الكبار، من أمثال لبید في الجاهلية، وذي الرمة في العصر الأموي (696-735/117-177)، معطين إياها توصيفا دقيقا جدا.

والأساطير مشهورة أيضا في الأدب الغربي، خاصة أساطير العبد الإغريقي أيسوب في القرن السادس قبل الميلاد. لقد أتبع أساطير ابن المقفع العربية لاحقا في العصر العباسي بمحاولات أخرى تكاد تشبه النمط ذاته، وهي التي رأيناها في ألف ليلة وليلة، وغالبا ما كانت روايتها تُكرَّر بشكل لافت. وقد كتبت فريال غزول مقالا مفصلا عن استخدام الأساطير في ألف ليلة. وكذلك كتبت عن تبني إخوان الصفا الفلاسفة لها، مما يدل على استمرارية هذا الجنس في العربية الفصحى والتقدير له. وفي ألف ليلة، تصور الأساطير أنماط السلوك عند الناس، وتبدي النصيحة ضد الضعف لدى البشر. بيد أن لإدخال الأساطير في أعمال إخوان الصفا اعتبارا مهما، إذ تُخدم الفلسفة بقوة الأساطير رمزا ومجازا. وفي التعريف بمرادهم، يقول الإخوان:

لقد جعلنا مقاصدنا قصصا على لسان الحيوان لتكون أوقع أثرا وأوضح خطابا وأكثر جذبا وأشهى على السامع، ولتكون أحسن مثلا [17]. لكن للإخوان، كما تقول فريال غزول، غاية أخرى علمية. فقد حاولوا أن يشرحوا أن الأشياء، حسب نظرية أصول الأجناس، لم تخلق دفعة واحدة، بل إنها، لحكمة من الله، خلقت بالتدرج، أولها النبات، ثم الحيوان، وبعدها الإنسان [18].



ذاتها، تركز على العمل والحوار معا، عمل محدود بالوقت والمكان، عمل مسرحي مكثف، وحوار خادع مسلّ في أغلبه. أما عالم المشاكل لدى بطل الحكاية، وهو عادة رجل محتال، فغالبا ما يخفف حدوده المقيّدة حيث يتجاوزها البطل منتصرا. بلى، إنه سيد زمنه ومصيره.

كان لعمل الهمداني أن يستمر ويزدهر. ذلك أن كُتابا آخرين أخذوا عنه طريقة المقامة مغيرين أسماء الأبطال. وسرعان ما رحل هذا الجنس الذي ابتدعه إلى المغرب جازبا له عدة كُتاب أندلسيين، كالشاعر الشهير ابن شهيد (382-426/992-1035)، غير أن أشهر خلف للهمداني كان أبا محمد القاسم بن علي

الوصف، وتمكنا من الكتابة في مواضيع شتى. أما فيما يتعلق بالأسلوب واللغة، فمقامات الهمداني في العادة بليغة فصيحة (وهو أمر مغاير لموضوعاتها البسيطة، معتمدة على السجع، مناسبة انسيابا إيقاعيا، وتقتبس أحيانا من الشعر وسيلة للإيضاح أو الزخرفة. وفي بنية مقامته، هناك شخصيتان، الرئيسى يسميه الهمداني أبا الفتح الإسكندري، وهو من يقوم بالمغامرات المختلفة ويصفها بلغة عالية فصيحة على لسان راويته المسمى عيسى بن هشام. والأخير هو من يرويها للقارئ أو المستمع. ظريفة ومرحة دوما، تلك هي المقامة. إنها لوحة لتجربة واحدة، ولمغامرة كاملة بحد

شخص المقامات المتنوعون المختارون من الخلفية الاجتماعية للمجتمع العباسي، فقد كانوا، باستثناء نادر (20)، لا تدركهم عين الشاعر الفصيح، مترفعا عنهم لا يعيرهم اهتماما. وكان التقديم الناجح للمقامات، من حيث الهدف والنمط والنية، تراجعاً عن التركيز المفرط على الفخامة والعظمة الاجتماعية؛ وقد أنشأ هذا شقا لعله تأمّ بين الشعر الرسمي وبين النثر القصصي في القرن الرابع للهجرة من غير ترابط عفوي بينهما.

في المقامات الإحدى والخمسين الباقية للأجيال القادمة «يزعم الكاتب أنه كتب أربعمئة» يبدى الهمداني رؤية بعيدة، وبراعة في استخدام اللغة، وقدرة عظيمة على



أشهرها رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد (1035-992) في الأندلس. كان ابن شهيد أصغر من المعري، وقد توفي في سن مبكرة نسبياً، وكان متيقظاً تماماً للتجارب الأدبية في المشرق، ومسرعا إلى اتباع ابن شهيد لرسالة أبي العلاء يؤكد صدورهما قبل عام 1035 م.

كثيراً ما قيل إن رسالة الغفران قد تكون الأساس التي بنى عليها دانتي الملهاة الإلهية التي صدرت في القرن الرابع عشر للميلاد؛ وهي رحلة أخرى إلى العالم الآخر. وإنه لغريب حقاً أن معظم المؤرخين الأوروبيين الذين كتبوا تاريخ الآداب الوليدة المختلفة التي تطورت في الألفية الثانية حول الأندلس وشواطئ المتوسط لم يُبدوا قط أي محاولة لتفحص التأثيرات التي لا بد فعلت فعلها في بعض الإسهامات الأدبية في هذه اللغات؛ منها أغاني التروبادور، والشعر الغنائي في جنوب إيطاليا، خاصة في صقلية، التي حكمها العرب أكثر من 200 عام حتى نهاية القرن الحادي عشر للميلاد. لكن الدخول في تفاصيل هذه التأثيرات سوف ينأى بنا عن موضوع هذه الأطروحة. بيد أن من غير الممكن أن تزدهر حضارة زماناً طويلاً في مكان ما، حيث تصل إلى ذرى رائعة، ثم لا تترك أثراً من حولها [22].

رواية مبكرة

تعدّ الرواية الفلسفية، حيّ بن يقظان، للفيلسوف الأندلسي ابن طفيل (1110/571-502-1185) إحدى كنوز الأدب العربي القديم. إنها خليط من التأمل الفلسفي والرواية القصصية، وقد حافظت على تميزها الأدبي والفكري طوال الزمن.

حيّ بن يقظان قصة رجل ترعرع في جزيرة مهجورة ووصل إلى أعلى درجات نفاذ البصيرة فلسفياً ودينياً بفضل قدراته الخلقية وتجاربه وإدراكه وتأمله [23].

تبدأ القصة بولادة ابن حيان تلقائياً من الطين على الشاطئ، فتقوم غزالة برعايته، وهي قصة معروفة من قبل لمؤسسي روما. ثم تموت الغزالة/أمه قبل أن يبلغ سن الحلم. وإذ نشأ في الطبيعة، أخذ في تقليد الحيوانات، لكنه كان يقضي وقته في دراسة الطبيعة.

أما البطل الثاني في الرواية، أسال، فقد جاء من جزيرة أخرى، وعلم حياً كلام البشر،

الرواية، فيتبع خطوات البطل، مراقباً كل خطوة له، مطلعاً على كل محادثة يجريها مع سكان العالم الآخر، وهو، أي الرواية، يعلم كل ما يدور في أذهان الناس المعنيين.

لقد كانت هذه فرصة ملائمة للمعري لكي يقول الكثير من ملاحظاته عن الأفكار والمذاهب المنتشرة في عصره. وهو، من بين أشياء أخرى، يهاجم ساخرًا عدة معتقدات دينية، منها صوفية الحلاج.

أما الطبيعة القصصية في هذا العمل فتتجلى في تكوينها من أحداث قصصية مختلفة في كل قطاع من الرحلة، حيث تحتفظ كل حادثة بتكاملها؛ وفي هذا اختلاف كبير مع الاتجاه المعقد لدى كل من كيلة ودمنة وألف ليلة وليلة، حيث غالباً ما تتشعب كل قصة فيهما إلى فرع جديد قبل انتهائها. ويحتفظ السرد بتوازن فني بين الوصف والحوار، ويُسيّر الحوار بطريقة تظهر حذقة ابن الفارض، وادعاءه، وأنانيته، واحتفاله بالمتع الجسدية، وتظهر كذلك علم المعري الجمّ وقدرته الساخرة. وبالرغم من صعوبة اللغة المستعملة في هذه الأحداث، فإن فيها سحراً وإمتاعاً للقارئ، حتى بعد مرور هذا الزمن الطويل.

تبعّت خطى رسالة الغفران في اللغة العربية كتابات عديدة من الجنس عينه،



خاض الكتاب قبل الهمذاني

تجربة النمط الساخر لمدة

طويلة؛ وكان الجاحظ ابتدع

صلات قريبة من هذا النمط

ونجح فيه نجاحاً رائعاً. أما

الهمذاني، فقد جاء بهذا

النمط الساخر بكلّيته إلى

الفن القصصي



الحريري (1112-1054/516-446) في المشرق، وهو من جعل من شكل المقامة وسطاً للتمرين العظيم في البراعة اللغوية، فملاً مقاماته بالزخارف وابتداعات الصنعة. وقد ركزت مقاماته على تجريب مستمر في روعة الأسلوب وفي تضمين المجازات المعقدة. ومقاماته أطول من مقامات الهمذاني وهي تحف فنية في البراعة اللغوية. فكان الحريري من امتد أثره على الكتاب العرب من بعده، حتى القرن التاسع عشر عند بداية النهضة الأدبية العربية حين كتب حصته من المقامات بعض أوائل رواد النهضة، مثل نصيف اليازجي (1883-1800) وأحمد فارس الشدياق (1887-1801) [21].

رسالة الغفران

لقد كانت رسالة الغفران، تلك الأطروحة المعقدة ذات البلاغة الرفيعة للشاعر الشهير أبي العلاء المعري (1057-973/449-363)، رداً على خطاب جاءه من كاتب يدعى علي بن القارح يتضمن أسئلة تدور حول البدعة والإيمان، ويكشف عن موقف رجعي وربما عن انحياز في تعليقاته الناقدة على بعض الرموز الأدبية، فاستثار المعري وحمله على كتابة رسالة الغفران. إنها سرد لرحلة متخيلة إلى العالم الآخر أرسل المعري عليها ابن القارح فصوره زائراً للجنة وللجحيم كليهما، حيث يقابل شعراء وأدباء ولغويين ورواة وباحورهم. وإن شعر المعري بالتحدي لما في خطاب ابن القارح من ادعاء، فقد ابتدع هذه الرحلة إلى العالم الآخر لكي يكشف مؤهلات ابن الفارض المتواضعة ولكي يتباهى بسعة معرفته بالثقافة العربية، وتمكنه من اللغة العربية وقواعدها وبلاغتها، وإتقانه فقه الدين، وخبرته بالأخبار وبالشعر العربي في الجاهلية والإسلام، وبتساع ثقافته العامة. إن هذا العمل الجليل، الذي كان تجريباً عظيماً في الثقافة والبراعة اللغوية، كان أيضاً مغامرة أدبية رئيسية في أنه نجح في تحويل جنس الرسائل إلى شكل أدبي جديد، ذي خصائص قصصية مميزة.

كان صوت المعري هو الذي يروي ويصف. فأما البطل الرئيسي، ابن القارح، فيتحرك ما بين الجنة وجحيم، ومع كل حركة هناك أحداث قصصية تحدث، وهي في الأغلب مما يشير اهتمام القارئ الحقيقي. وأما



ولقد واجه التصوف الإسلامي كثيرا من الاعتراض بسبب هذه التعبيرات والصور الحسية. نستطيع أن نصف هذه الرواية بأنها قصة الحياة الإنسانية في الطبيعة، أو أنها مغامرة العقل الإنساني في العالم. وابن طفيل يصور بحذق كبير بعض المراحل التي تمر بها حياة الإنسان أو عقله.

إن تلاقي حيٍّ وأسأل، الذي يظهر في جزيرة حيٍّ حين يغدو الأخير ناضج الفكر، وتناغمهما اللاحق يرمزان إلى تلاقي العقل الفلسفي والشرائع التي جاء بها الأنبياء. وإن فشله مع سكان الجزيرة الأخرى يرمز إلى عدم قدرة دهماء العامة على فهم غايات الفلاسفة وتفكيرهم المجرد.

لذا أراد ابن طفيل أن يلمح إلى فهمه للحياة والبعث وإلى طبيعة الثواب والعقاب ورغبته في نقد المجتمع الذي يعيش فيه.

إن حيٍّ بن يقظان رواية حسنة الكتابة منظمة، ولكنها لم تحفز الكتاب الآخرين إلى كتابة الرواية. والسبب واضح؛ ذلك أن رواية كتبها أديب فيلسوف، كما كان الحال في رواية حيٍّ بن يقظان، لم يكن القصد منها نشرها بين العامة، بل لكي تُقرأ باعتبارها

فريدة. إنه أقوى وأسمى من أي عشق آخر. ولا ريب في أن المتصوفة سادة العشق والحقيقة الكامنة في العشق؛ فقد أعطوا أروع الأمثلة للآمال الروحية المدهشة.



**الملاحم الشعبية العربية
أصيلة وفردية، وفيها
تنويعات على الفكرة
والنتيجة، بالرغم من أنها
لا تزال تحتفظ بالصفات
الملحمية العامة مشتركة
بينها جميعا. والموضوعان
الرئيسيان فيها هما المغامرة
والحب**



وحين شرح لحيٍّ دينه، وجد الرجلان أنهما يشتركان معا في العقيدة ذاتها. بعد ذلك، قام حيٍّ بزيارة جزيرة أسال حيث وجد الناس هناك مؤمنين بإيماننا سطحيا، وهمهم شهواتهم، فحاول عبثا أن يفتح عيونهم على حقائق دنياهم وبث الحكمة فيهم. لذلك تركهم هو وأسال وقررا أن ينعزلا في تلك الجزيرة ليقضيا بقية حياتهما متعبدين^[24].

إنها لرواية عربية أصيلة فريدة، وقصة تجمع الفلسفة والبصيرة والأدب معا؛ وهي وسيلة لبعض الفلاسفة لتبيان أفكارهم الفلسفية بالقصص والحكايات والرموز. ذلك أن المتصوفة يستطيعون بالرموز أن يعبروا عما يجيش في أنفسهم من مشاعر، وأن يقولوا ما لا يمكن قوله باللغة العادية، وأن يصفوا ما لا سبيل إلى وصفه. وهم فيما هم فيه يعتمدون على أمثلة حسية ملموسة من العالم الخارجي، وغالبا على صور من شعر الغزل الديني ومتع الحياة على الأرض، فيستخدمونها برفعها لتعني العشق الروحي. ذلك أن العشق غاية العشق. لكن العاشق الصوفي متسام، وعشقه مفعم بالأفكار والمعاني والنكهة الموجهة صوب غاية



والاستقامة الخلقية، وغالبا ما تكون مختلطة بالسحر والأحداث الخارقة للقدرة البشرية. استطاعت قصص السيرة هذه أن تحافظ على جزء من جاذبيتها في العالم العربي حتى يومنا هذا: ذلك أنها لا تزال تروى في المقاهي في بعض المدن العربية القديمة كدمشق، وفي القرى والمواطن الأقل تمدنا في العالم العربي. ونصوصها موجودة في كثير من المكتبات التي تعنى بالمخطوطات الشرقية. لكن معظمها طبع في المدن المختلفة، خاصة القاهرة. وهناك الآن باحثون في الأدب العربي متخصصون فيها ويُعلّمونها في الجامعات العربية.

ملوك حمير. غير أن الملاحم الشعبية العربية الحقيقية ظهرت بصورة أساسية في عصر المماليك وبين القرنين الثالث عشر والسادس عشر في العصر العثماني، إذ كانت الحياة في هذين العصرين تعاني من التهافت السياسي وسيطرة الأعاجم [26]. إن الملاحم الشعبية العربية أصيلة وفردية، وفيها تنويعات على الفكرة والنتيجة، بالرغم من أنها لا تزال تحتفظ بالصفات الملحمية العامة مشتركة بينها جميعا. والموضوعان الرئيسيان فيها هما المغامرة والحب، ولكن فيها أيضا حروب وفرصة عظيمة لإظهار مناقب الشجاعة، والبراعة الجسدية،

تفكيراً فلسفياً. كذلك فإن القرن الحادي عشر لم يكن فيه ما يُسهّل إنتاج سرد قصصي طويل على المستوى الشعبي [25].

السيرة

كان لتضمين الأسطورة في القصة ولأحداث العجائب والغرائب التي تقف جنباً إلى جنب مع قصص البطولة الخارقة أو الحكمة الثاقبة أن يعاد إحياؤها لاحقاً بقوة كاملة خاصة عند صعود الملاحم الشعبية. ولم تكن الملاحم الشعبية، كجنس، ثمرة مبكرة للخيال المبدع العربي، بالرغم من وجود بعض صفاتها في أيام العرب وفي كتاب التيجان في

- [1] راجع دراسة غيرت فان غلدر (Geert Van Gelden) الإيجاز والقصص القصيرة في العربية الفصحى (Brevity and Short Stories in Classical Arabic)؛ وكذلك دراسة أنطونيل غرسيثي (Antonella Gherstetti) النوادر العربية والسرد الموجز في العصر الوسيط (Arabic Anecdotes and Medieval Narratio Brevis)، وكلا الدارستين في كتابي المحرر القاد، القصة العربية في القرون الوسطى.
- [2] مثل التعبير القصير التالي لأعرابية قال الأصمعي قلت لأعرابية ما تعذون العشق فيكم قالت العناق والضمّة والغمزة والمحاذة. ثم قالت يا حضري فكيف هو عندكم قلت يقعد بين شعبها الأربع ثم يجدها قالت يا ابن أخي ما هذا عاشق هذا طالب ولد وسلّ أعرابي عن ذلك فقال مص الرقيق ولثم الشفة والأخذ من أطايب الحديث فكيف هو فيكم أيها الحضري فقال العفس الشديد والجمع بين الركبة والوريد ورهز يوقظ النائم ويشفي القلب الهائم فقال بالله ما يفعل هذا العدو الشديد فكيف الحبيب الودود. روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن قيم الجوزية. طبعات مختلفة.
- [3] مثل ذلك الذي نجده في كتاب ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين؛ ومجموعة المحسن التنوخي (ت 994/384)، الفرج بعد الشدة، المليء بالحكمة والنصائح الدينية ووصف القهر والعنف الذي يمارسه على الناس الحكام والمسؤولون. وللتنوخي أيضاً: المستجاد من فعلات الأجواد؛ وهناك ثالث للرقام البصري (ت 933/321)، العفو والاعتذار، الذي يعنى بشكل رئيسي بمختلف معاني العفو والاعتذار؛ وهو يتحدث عن المجرمين وكيف كان يعفو عنهم، معطياً بذلك صورة واضحة للشخصية العربية في تلك الأزمان؛ وعن الكثرة من العادات الاجتماعية وعادات الحكام والرعية. وكذلك عن عادات الناس في خصامهم واختلافهم، واصفاً بعض كبار الشخصيات التاريخية، كالحجاج، عامل الأمويين على البصرة، والشاعر الفرزدق؛ وهناك كتاب المكافأة الرائع لابن الداية (ت 941/330)، ومع تطور حياة المدينة، كتبت كتب عن مواضيع جنسية وأحياناً محظورة، مثل كتب الكاتب الموسوعي، شهاب الدين التيفاشي (580-1184/651-1253)، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، وهو يحتوي على تفاصيل الممارسات الجنسية في زمنه؛ وهناك كتاب عودة الشيخ إلى صباه، وغير ذلك.
- [4] نورد هنا مثلاً واحداً: قصة خدعة داوود لأوريا حين أرسله ليقاثل لعله يقتل، فيزوج زوجته. كانت هذه القصة مرفوضة مبدئياً من قبل المسلمين الذين كانوا يعتبرون من المستحيل أن تكون صحيحة لأنها تعطي مثلاً بالغ السوء. فالأنبياء، كما يقول المسلمون الجدد يجب أن يكونوا أعلى من مثل هذا التصرف. راجع ابن الجوزي: كتاب القصص والمذكرين، بيروت، 1969، ص 10.
- [5] المصدر السابق، 10-11.
- [6] في كتابي، مقتطفات من الفن القصصي العربي، راجع المجتزأ من رواية جرجي زيدان، الأمين والمأمون، ص 1047-1056، التي تصف الموكب الفخم للسيدة زبيدة، أم الأمين، زوجة هارون الرشيد، خاصة ص 1049-1050.
- [7] بدأ الشعر الشعبي في وقت مبكر في الأندلس وفي المشرق، خاصة في بغداد؛ إلا أن الشعراء والنقاد لم يعترفوا به كشعر حقيقي، بل كان يسمى حسب جنسه: موشح، زجل، إلخ.
- [8] راجع كتابه (Anatomy of Criticism) (تفسير النقد)، من أربع مقالات، منشورات جامعة برنستون، برنستون، 1957، المقالة الأولى، راجع الفصل الأول بصورة خاصة.
- [9] طرأت تغيرات كثيرة على اللغة العربية في العصر العباسي، وذلك باستحداث مئات الكلمات والتعبيرات المشتقة، وبتدفق أعداد كبيرة من الكلمات آتية من لغات أخرى، خاصة تلك المتعلقة بالطعام واللباس والاستعمالات المدنية والحضارية الجديدة الآتية من المراكز الحضارية المفتوحة للعالم المحيط.
- [10] راجع عماد إسماعيل وجلال الخياط وعلي عباس، محررون، مختارات من أثر الجاحظ، بغداد، 1980.
- [11] حول الشحاذين واللصوص، كتب عمليين إضافيين: حيل المكدين، وحيل اللصوص، مبتدعاً أوضاعاً جميلة.
- [12] من الممتع تتبع صعود الفكاهة ونشوئها عند نهاية العصر الأموي. حول هذا الموضوع، راجع عبد الكريم اليافي، دراسات في الأدب العربي، دمشق، 1963، الفصل عن تطور المجتمع من خلال تطور الفكاهة، ص 489-624.
- [13] هناك دراسة لهلري كيلباترك (Hilary Kilpatrick) تساعد كثيراً في إضاءة طريقة هذه الأخبار وما ترمي إليه، سياق معنى الأخبار وتعزيز مكانتها في كتاب الأغاني.

- هناك عدد من قصص السيرة الملحمية في التراث العربي، لعل أشهرها ما هو آت [27]:
- [1] ملحمة عنتره بن شداد (في حوالي 4.000 صفحة).
- [2] ملحمة حمزة البهلوان (في حوالي 2.000 صفحة).
- [3] الملحمة الهلالية (سيرة بني هلال)، وهي في نصين: نص نثري من حوالي ألفي صفحة، وآخر شعري جمعه وسجله الشاعر عبدالرحمن الأبنودي، ويقع في ربع مليون رباعية شعرية.
- [4] ملحمة الأميرة ذات الهممة، وولدها الأمير عبدالوهاب (في حوالي 5.000 صفحة).
- [5] ملحمة الظاهر بيبرس (في حوالي 5.000 صفحة).
- [6] ملحمة علي الزبيق، التي تشبه قصة روبن هود.
- [7] ملحمة سيف بن ذي يزن، في القرن الرابع عشر، وهي تعكس سيطرة التفكير الخرافي على الواقعي.
- ولقد ضمنا في مقتطفاتنا هذه جزءا مأخوذا من الملحمة الأخيرة. وسيف بن ذي يزن هذا كان شخصية تاريخية، ملكا يمانيا ظهر قبل الإسلام، ذا مآثر كثيرة منسوبة إليه. وقد حُوِّلَت قصته في القرن الرابع عشر للميلاد إلى قصة حب رائعة، سيرة تتضمن طيفا كاملا من قصص العجائب والغرائب، بعضها باهر حقا، وتروي أسطورة تختلط فيها أحداث خرافية ذات درجات متفاوتة من الأعمال الخارقة للقدرة الإنسانية والتجارب الإنسانية الواقعية، وفيها ما يلزم من مكونات البطولة المستندة إلى السحر الذي تبرز به هذه الملحمة كل ما عداها. إنها تصور مآثر سيف الإعجازية، خاصة في عشقه وحياته الشخصية المعقدة. وتقدم هذه الملحمة سيف بن ذي يزن باعتباره مسلما [28] ■
- شاعرة وناقدة من فلسطين مقيمة في أميركا

(Context and Enhancement of the Meaning of Akhbar in the Kitab al-Aghani)، أربكان السفر 38، 1991.

[14] في دراسته، أصداء الإسراء والمعراج في الملهاة الإلهية، في كتابي القادم، القصة العربية في العصور الوسطى.

[15] المصدر السابق.

[16] لمحمود ذهني مناقشة طويلة حول هذه النقطة، محاولا بمنطق أن يثبت أن جزءا على الأقل من فصول هذا الكتاب من إبداع ابن المقفع. راجع الفصل الطويل عنه،

ص 150-201.

[17] هذا ما اقتبسته فريال غزول في مقالتها البيئية حول الأساطير المستخدمة في ألف ليلة وليلة، وفي رسائل إخوان الصفا. راجع، "قصص الحيوان بين موروثنا

الشعبي وتراثنا الفلسفي"، في مجلة فصول، عدد خاص عن التراث، خريف 1994، ص 134-152. والاقتباس في ص 136.

[18] المصدر نفسه، ص 145.

[19] حين قرأ الشاعر الأموي العظيم، ابن الرمة، بأبيته في المريد، وهي من أحسن شعره، سأل الفرزدق، وكان قد أعجبه القصيدة، لم لا يعد من فحول الشعراء، فكانت إجابة الفرزدق تشي بابتعاد شعراء المدن كالفرزدق عن الأعراف الجاهلية، قال: "لأنك لا تزال تصف الرسوم والمطايا". غير أن هذه الأعراف أثبتت أنها صلبة لا تلين عند بعض الشعراء، مثل الشريف الرضي، الذي جاء بعد قرون لاحقة.

[20] لقد غاير الشاعر الثانوي، أبو دلف الخزرجي، في القرن الرابع-العاشر الاتجاه المترفع لدى كبار الشعراء. فقصيدته الساسانية تصف وصفا تاما حياة المهمشين في المجتمع، ومنهم أولئك البارعون في فن الكدية التي ارتبطت في هذه القصيدة وكتابات أخرى بعدها ببني ساسان في فارس. راجع كتاب بوزويرث ذي المجدين، العالم السفلي في العصر الوسيط، بنو ساسان في المجتمع والأدب العربي، (C. E. Bosworth, The Medieval Underworld, the banu Sasan in Arabic Society and Literature)، لاين، 1976. بيد أن هذا النوع من الشعر لأبي دلف وغيره قليل لم يقدر له أن يغدو تقليدا في الشعر.

[21] للمزيد عن المقامات، راجع عبدالله شيخ موسى، "الحقيقة والخيال في مقامات الهمذاني: أبو العنيس الصيمري وأبو الفتح الإسكندري"، وكذلك ديفن ستورت،

"المقامات العربية التقليدية والرواية التشريدية" (Classical Arabic Maqamat and the Picaresque Novel) في كتابي القادم، (The Classical Arabic story).

[22]

[23] راجع ج. بيرغل، "ابن طفيل وروايته ابن يقطان: نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العربية"، (J. C. Burgel, "Ibn Tufail and his Hayy Ibn Yaqzan: a Turning Point in the Arabic Philosophical Writing) في إرث إسبانيا المسلمة، تح. سلمى الخضراء الجيوسي، لاين، بريل، 1992، ص 831.

[24] المصدر السابق.

[25] بالإضافة إلى دراسة بيرغل عن ابن طفيل أعلاه، راجع مقال عبدالفتاح كيليتو، "الدخيل: حي بن يقطان"، (The Intruder: Hayy ibn Yaqzan) في كتابي القادم، القصة العربية في العصر الوسيط.

[26] راجع ما يقوله محمد رجب النجار عن هذا في مقاله، "القصص الملحمية في التراث العربي، بناؤها، وأهميتها، ووظيفتها" (Epic Stories in the Arab Heritage)،

(Structure, Significance and Function)، في كتابي القادم، القصة العربية في العصر الوسيط.

[27] للاطلاع على وصف مفصل للملاحم الشعبية، راجع المصدر أعلاه.

[28] راجع مقدمة هاري نوريس (Harry Norris) لكتاب سيف بن ذي يزن، ملحمة شعبية عربية، (Sayf Ben Dhi Yazan, an Arab Folk Epic)، إنديانا، منشورات جامعة إنديانا،

بلومغتن وإنديانا بوليس، 1996.

من أجل خطاب عربي نقدي وتنويري

إبراهيم الحيدري



تعكس إشكالية الخطاب النقدي العربي أزمة المجتمعات العربية وتأزمها، وذلك بسبب انعدام الحرية والعدالة والمساواة والتراجع المريع في تداول السلطة وتوزيع الثروة والعدالة الاجتماعية، التي تعلن عن "ردة حضارية" تنتاب العالم العربي اليوم والتي تظهر بوضوح في رفض الحداثة وفي التدهور الاجتماعي والثقافي والقيمي والأخلاقي وفي توسيع دائرة العنف والإرهاب واستمرار أنظمة الحكم الاستبدادية الفردية وهيمنة قوى خارجية بصورة مباشرة وغير مباشرة، وهو ما يساعد على استمرار التخلف والتسلط والخضوع.

إلى العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وليس عن نظرية نقد أدبي وثقافي فحسب. فهل يمارس العرب النقد بمفهومه الخاص والعام، في مجال الأدب والفن والعلوم الاجتماعية والفلسفة ويشاركون العالم في تقديم رؤى ونظريات ومناهج نقدية تتناول النقد الاجتماعي والثقافي والفلسفي والسياسي في أبعاده التاريخية وتطبيقاته العملية؟

والحال أن ما يمارس اليوم من نقد في أشكاله وأساليبه المختلفة ما يزال نقداً تطبيقياً عاماً، إذ لم تتطور في العالم العربي نظرية نقدية لها هوية وخصوصية ذات استقلالية واضحة تساهم في رفد الفكر النقدي في العالم. وإذا قمنا بمراجعة نقدية لما يطرح اليوم من سجلات نقدية في الصحف والمجلات وأروقة الجامعات والمعاهد العلمية والثقافية لا نجد سوى محاولات نقدية قليلة وبائسة تتمحور حول الثقافة والنقد الأدبي والثقافي.

كما أن شخ المحاولات النقدية يرتبط جدياً بغياب العقل النقدي وفقر الفكر والمعرفة والثقافة وقلة الأعمال الفكرية والعلمية المترجمة وما يبذره المفكرون والكتاب في مجالات العلم والتقنية والفلسفة والعلوم الاجتماعية، مقارنة مع اتساع رقعة العالم العربي الجغرافية والكثافة السكانية وتنوع

حقوق الإنسان. كل هذه العوامل مجتمعة أنتجت فقراً شديداً في الفكر النقدي وممارسته وتركت العقل النقدي معطلاً. وعلى الرغم من أن تراثنا العربي حفل بالكثير من الممارسات النقدية وخاصة في الأدب، كما عند الجرجاني والقرطاجي وقدامة بن جعفر، وكذلك في النقد الاجتماعي والفلسفي كما عند المعتزلة وعلى رأسهم الجاحظ، فإن النقد العقلاني البتاء لم يكن شائعاً ولم يمارس إلا على شكل انتقاد لا على شكل نقد مبدع يضيف معرفة إلى أخرى.

كما أن تراثنا العربي لم يعرف نقد الذات إلا نادراً، وهو ما أفقده الموضوعية في معارفنا ومواقفنا من الآخر وساهم، بشكل أو آخر، في تخلفنا الثقافي. ومع أن كلاً منا يدعي ممارسته المختلفة للنقد والنقد الذاتي بصورة موضوعية، فعندما يتعرض المرء لأي نقد، يثور ويعتبر ذلك انتقاصاً وانتقاماً وتحدياً له، مع أن أيّاً منا غير معصوم من الخطأ وما عدا ذلك، فما يمارس من نقد يأتي غالباً على شاكله المديح والثناء أو الذم والهجاء، كما عند وعظ السلاطين.

وغالباً ما يطلق مفهوم "النقد" أو "النظرية النقدية" على الأدب ومن ضمنه الشعر بصورة خاصة. في حين أن إضفاء صفة "النقد" على الأدب لوحده يعني أن هناك "نقداً أدبياً" فقط، في حين أن النظريات النقدية تتعدى ذلك

إن عدم تحقيق التغير الاجتماعي المطلوب في إعادة إنتاج البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتخلفة وتطبيق الشعارات التي نادي بها رواد النهضة العربية جعل الحديث عن الحداثة والتقدم الاجتماعي أمراً مرفوضاً من قبل فئات اجتماعية واسعة مثقلة بهاجس خوف مركب على الهوية والخصوصية، التي تختفي وراءها قوى وأفكار ومصالح وأهداف تدفع إلى التخلي عن فكر الإصلاح والتحديث، بل ومحاربهته والعودة إلى فكر القرون الوسطى المظلمة. وهو مؤشر واضح على فشل مشروع النهضة العربية الذي أوجد فراغاً كبيراً ملأته قوى إسلامية. أصولية ذات أيديولوجية تكفيرية متطرفة تريد توظيف "إسلامها" ضد الحداثة. وقد ساعدت الدولة "الريعية" في كثير من الدول النفطية على ضمور الطبقة الوسطى، التي كان من الممكن أن تحمل على أكتافها عملية الإصلاح والتحديث والتقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وكذلك هيمنة النظم الشمولية وانقسام المجتمع على ذاته إلى إثنيات وقبائل وطوائف، ساعد كل ذلك على ضعف الدولة التي لم يكتمل نضجها ولم تتطور فيها مؤسسات المجتمع المدني التي كان من الممكن أن تحقق هامشاً من الحرية والتعددية والديمقراطية وتطبيق

الموارد الطبيعية والبشرية.

هذه الوضعية تؤثر إلى أننا نعيش "ردة حضارية" لا يمكن الخروج منها إلا بمعرفة الذات ونقدها، لأن ممارسة النقد لها وظيفة مهمة في تشخيص الأزمة ومعرفة أسبابها ودوافعها ومعوقاتها ومحاولة تجاوز الواقع الذي أفرزها. وعندما نتحدث عن النقد الذاتي علينا أن نخضع أنفسنا لنقد تاريخي منطقي، وخاصة في مجال العلوم الاجتماعية التي تتطلب نظرة إبستمولوجية تقوم، كما يقول هابرماس، على إنجازات العلوم الاجتماعية كالفلسفة وعلم الاجتماع والأدب والفن وأن تبقى علوماً نقدية تفتتح على الخارج، وفي ذات الوقت، تبقى ضمن العالم المعيشي فكراً وممارسة.

وثمة تساؤل مهم يرتبط بممارسة النقد في واقعنا الثقافي، يضعنا أمام ضرورة التوقف قليلاً أمام هذه الإشكالية والقيام بمراجعة شاملة للحركة النقدية، وهي محاولة لنقد مزدوج: نقد الذات ونقد الآخر، تستهدف زعزعة الخطاب الاستبدادي الشمولي والتقليدي والأبوي- البطريركي وتفكيك أطره ومضامينه وأهدافه، ومن ثمة توحيد أجزائه في نظرية نقدية خلاقة تقوم على المناهج النقدية الحديثة لإعادة بناء خطابنا النقدي، ليكون أكثر قوة ووعياً وتماسكاً وقدرة على القيام بمسؤولياته تجاه المجتمع والثقافة السائدة.

والحال أن النقد، وليس الانتقاد، هو هدف هذه المحاولة الفكرية العقلانية التي تنحو لتطهير المعرفة من شوائبها وأدرانها. فالنقد هو، قبل كل شيء، أساس الإبداع والتغيير. فإذا اعتبرنا أنه الضلع الثالث الأساس في مثلث العمل الإبداعي، فسيقف الناقد بين المبدع والمتلقي ليكون وسطاً ينقل المعرفة الموضوعية. ومن هنا تصبح مهمة الناقد أكثر صعوبة وتعقيداً من مهمتي المبدع والمتلقي، لأنها نشاط تحليلي متميز يفرض على الناقد أن يكون عارفاً ومحيداً وموضوعياً ومتمكناً في الوقت ذاته من امتلاك قواعد المناهج النقدية الحديثة، وكذلك أساليب النقد وأدواته الرصينة، حتى يتجنب أي إساءة إلى العمل المنقود والتعرض إليه وإسقاط التهم عليه جزافاً، وتجنب ما لا يحمل معناه ويربك المتلقي أو يشوش عليه رؤيته. ومن هنا تصبح عملية النقد من أخطر العمليات وأعقدها التي يتعرض إليها أي عمل إبداعي.

إن نحن بحاجة إلى مشروع نقد أدبي وثقافي واجتماعي واقتصادي وسياسي مهمته ممارسة نقد جذري يهيئ الوعي بأهميته وفاعليته وأثره وتأثيره في عملية التواصل والتفاهم والحوار، ينقلنا من نقد الفكر إلى نقد المجتمع، أي نقد الثقافة والسلطة ونظام الحكم والأيدولوجيا التي تختفي وراءه.

وهو مشروع يستدعي ثورة عقلانية تنويرية لتلقيح أفكارنا وثقافتنا التي تعيش حالة ارتداد ونكوص مما يجعلها عاجزة عن التفاعل الإيجابي مع الثقافات الأخرى ومواكبة التيارات النقدية الحديثة، رغم وجود نقاد عرب على قدر من الأهمية والأصالة والإبداع، ولكنهم قليلون، وإذا وجدوا فهم نقاد أدب وشعر ورواية فحسب، فأنت لا تجد ناقداً قديراً في الفلسفة وعلم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والعلوم التجريبية، ومن يمارس النقد مجموعات صغيرة، من بينهم الأكاديميون الذين يعملون في الجامعات ومعاهد البحث العلمي، وهم عموماً غير ملتزمين، إذا لم يكونوا أدوات طيبة بيد هذه المؤسسات. ومنهم أضاف الأكاديميين المولعين بالنقد والانتقاد والتشهير والتبرير ويستخدمون مفاهيم وأساليب ومناهج دون أن يفهموا معانيها ودلالاتها الإنسانية ودون الرجوع إلى أصولها الثقافية والفلسفية، إلى جانب نقاد هامشيين يتخذون من النقد وسيلة للكسب والشهرة ويوجهون "انتقاداتهم" حسب أهوائهم وما يختفي وراءها من مصالح، إضافة إلى أن أغلب النقاد ما زالوا أسيري المنهجية التقليدية القديمة، وهم محاصرون بمفاهيم مجردة من أي غطاء نظري ولا يستطيعون تقديم جهد فكري وإع وجاد ومستمر، ويستخدمون مفاهيم وأفكاراً ومناهج دون بذل جهد كاف في استيعابها والتفاعل معها وتطويرها وتوظيفها توظيفاً جيداً والالتزام بالأسس النظرية والمنهجية التي تقوم عليها. كما أنهم محاصرون ضمن دائرة الأدب والفن ولا يخرجون عنها إلى دائرة الحياة الأوسع والأرحب والأعمق ليغوصوا في حركة الواقع المجتمعي وجدليته ويبحثوا بين ثناياها عما تفرزه من علاقات اجتماعية وثقافية واقتصادية مؤدجلة. فالنقد يستدعي التأمل والتفكير والتحليل والربط الجدلي بين الفهم والوعي والمنطق العقلاني.

وانطلاقاً من أن النقد هو محاولة أولية جادة لفهم العالم وتغييره، يصبح من الضروري تحقيق مهامه التي تتعدى ممارسة النقد إلى تهيئة الوعي بأهميته وفاعليته وتأثيره في إعادة الثقة بالنفس والاعتبار وإيقاظ الإمكانات والطاقات الإبداعية الكامنة للكشف عن مكامن القوة والضعف، وتحفيز الإنسان لرفض وتحدي كل ما يكبل حريته ويعيق تطوره وتقدمه، كما يستدعي، في الوقت نفسه، الانفتاح على المكونات التي تدخل في إيقاظ الوعي وصياغته بهدف تأصيل الوعي النقدي وتطوير عقل عربي نقدي يستطيع ممارسة دوره باستمرار وترسيخ ثقافة التساؤل والنقد، التي هي في جوهرها نقد للوعي والفكر والممارسة، وفي الوقت نفسه نقد للنقد ذاته.

فالنقد هو "جدل العقل" وهو نشاط إنساني متميز باعتباره أداة تحكيم عقلانية تمكن الإنسان من النظر في الأمور بحكمة وحرية يتجنب بموجها الوقوع في متاهات واقع مزيف والاستسلام لحقيقة كاذبة وهو لذلك عملية رفض سالب وتحدي وليس خضوعاً واستسلاماً.

ومن أجل تحرير الذات العربية من أسرها التاريخي والفكري والمجتمعي علينا إجراء نقد مركب:

أولاً: نقد الذات.

ثانياً: نقد التراث، الذي يقوم على النقل وليس العقل.

ثالثاً: نقد الوافد الجديد، الحداثي وما بعد الحداثي.

رابعاً: الانتقال من نقد الفكر إلى نقد المجتمع ومؤسساته.

خامساً: تأهيل الفكر لممارسة النقد بحرية، لأن جوهر النقد هو الحرية في ممارسة نقد الفكر والمجتمع والسلطة والأيدولوجيا التي تختفي وراءها.

إن ممارسة النقد والنقد الذاتي هو حق طبيعي يساعدنا على الكشف عن كل ما هو سلبي وبائس وملتبس وغير حقيقي في الممارسات الفكرية والمجتمعية وتسلط أنوار النقد على الأخطاء والأوهام والخرافات والكشف عن كل ما هو مخفي وغير ظاهر ومبطن، لأن هدف النقد هو الوصول بوعي إلى المعرفة الموضوعية ■

باحث من العراق مقيم في لندن

CIA وداعش يحتكران الألوهة الحياة قصيرة لكن التعذيب أبدي

جون ريتش



لا دليل يثبت أن التعذيب بالإيهام بالغرق أقلّ قسوة من التعذيب حرقاً بالنار. الذين حُرقوا على مر التاريخ لم يتسن لهم أن يخبرونا عن حجم المعاناة التي تعرضوا لها. والذين نجوا من الموت حرقاً لم يختبروا التمويت بالماء حتى ندرك أيّ المبتئين أقسى وأعنف. لكن الثابت أن محتجّي الربيع العربي، والكهنة البوذيين والناشطين الأكراد في سنوات مضت، لم تخطر لهم فكرة أن يغرقوا أنفسهم في بحر أو نهر أو بركة في ساحة عامة ليعلنوا احتجاجاً صارخاً وممسرحاً على أوضاع سياسية أو اقتصادية يعترضون عليها. مشهد النار في حد ذاته يملك طاقة على المسرح لا يملكه مشهد المياه الفائرة أو الجارية. في وسعنا أن نستثني مشاهد البحار الغاضبة من هذا الحكم. فلبهار الغاضبة قدرة على صناعة مشاهد سينمائية لا مثيل لها. لكن الفارق بين مشهدة النار ومشهدة الماء يكمن في قدرة الإنسان على صناعة مشهد النار وعجزه عن صناعة مشهد الماء.

الأردني معاذ الكساسبة حيا. العمدة في قدرة داعش على إرهاب العالم تتمثل في نجاحه بتوثيق مشهد موت الكساسبة وذوبانه في النار أمام أعين العالم المتسعة دهشة وغضباً وخوفاً، في حين أن عمليات التعذيب التي مارستها وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية جرت في السر والعتم ولم يتسن للعالم معاينة تفاصيلها، رغم أن بعض الذين تعرضوا للتعذيب ماتوا في الأثناء. مشهدة التمويت ليست جديدة كل الجدة. محاكم التفتيش الأوروبية كانت تحرق الساحرات والهرافقة في الساحات العامة. وفي تاريخ العالم الإسلامي، قام أبو بكر الخليفة الأول بعد النبي محمد بتحريق المرتدين، وعمد الخليفة الرابع علي إلى إصدار أحكام بتحريق اللوطين. هذا فضلاً عن عمليات تعذيب أخرى عرفت تلك المنطقة لا تقل عنفاً وقسوة عن التحريق، فثمة ابن المقفع الذي كان الجلادون يقطعون

تأكل الجسم من الخارج وتمتد نحو الداخل أما الماء فتأكله من الداخل وأحياناً لا تترك آثارها على الجلد. حتى في الحالات التي وصفها ميشال فوكو لتحريق الهراطقة في أوروبا القرون الوسطى، حين يموت المحرق لعجزه عن التنفس بسبب تكاثف الدخان حوله قبل أن تمسسه النار، إلا أن النار لا تكتفي بالتمويت بل تمثل في الجسم وتشوه الجثة. التمويت بالماء يختلف تماماً إذ غالباً ما تأخذ المياه كفايتها من تعذيب الجسم عند إعلان عجزه عن التنفس. والحال، فإن الخلاصة الأولى التي يمكننا أن نلامس ضفافها في هذا المجال تتعلق بمشهدة النار وقدرتها على محو الجسم وتحويله كومة من رماد، في حين أن المياه تلفظ الجسم كاملاً وتبقيه متماسكاً. هكذا في وسعنا أن ندرك معنى الهول الذي شعر به العالم أجمع حين بث تنظيم داعش فيديو شفاء الصدور الذي يظهر تحريق الطيار

تقرير لجنة الكونغرس عن التعذيب الذي مارسته وكالة الاستخبارات الأميركية مرّ من دون استحضار مشاعر حارة. هذا التعذيب ليس مصوراً أصلاً، ولو أتيح لأيّ كان أن يشهد عمليات الإيهام بالغرق التي تعرض لها ناشطو القاعدة في مراكز الاستخبارات الأميركية لما أدرك حجم قساوة التعذيب وشدته، إلا حين يتسنى لأحد الذين تعرضوا للتعذيب وصف ما تعرض له. وعلى أيّ حال، سيظل الوصف قاصراً عن إيصال الألم إلى المستمع أو القارئ مهما بلغت فصاحة الوصف وبلاغته. مع ذلك يمكننا أن نحري عملية حسائية بسيطة، خالد شيخ محمد تعرض للإيهام بالغرق أكثر من 180 مرة. هذا يعني أنه تم تمويته أكثر من 180 مرة، وفي كل مرة يعاد إحياءه ليتم تمويته من جديد. قد يكون الموت تحريقاً أشدّ إيلاًماً، لكن التمويت تحريقاً لا يمكن تكراره عشرات المرات. النار



موفق قات

المخرج والمؤلف أضافا قليلا من الأحداث المتخيلة على الواقعة، وهذه الإضافة في حد ذاتها هي ما يسمح لنا نحن المشاهدين الغاضبين الثائرين أن نمد أثرها على مجمل القصة فلا نعود نعرف ما الذي حصل حقا وما الذي أضيف إلى القصة والمشهد وهو من صنع الخيال. مشاهد الفيلم يدرك جيدا أن ثريا التي رجمت في الواقع لم تند عنها ردود الأفعال نفسها على الألم التي ندت عن الممثلة. وأن ثريا ربما ماتت صامتة، وربما غابت عن الوعي عند اصطدام أول حجر برأسها، لكن ثريا في الفيلم تمثل ألمها في مشهد طويل نكاد نحن المشاهدين نصدق حصوله فعلا، لكننا لا نتحرك من مقاعدنا لإنقاذها لأننا ندرك أنّ ما يجري أمامنا هو تمثيل للتمويت وليس تمويتا.

مشهد إحراق الكساسبة يجعل مشهد رجم ثريا مجردا من كل تأثير، ويكاد يمحوه تماما، كما لو أن داعش استطاع أن يميت السينما برمتها ويجعلها محض تلفيق.

من جهة ثانية، لم تجرؤ شاشات التلفزيون على بث فيلم إحراق الكساسبة كاملا، اكتفت بمشاهد ما قبل التمويت وما بعده. لحظات التمويت هي الغائبة، وقنوات التلفزيون تريدنا أن نتخيلها، أو تريد لنا أن نشاهدها على مسؤوليتنا. قوة مشاهد التلفزيون التي بثت عن إحراق الكساسبة تكمن في المحذوف وليس في المبتوث. قنوات التلفزيون تفترض أن المشاهد رأى أو تخيل أو تسنى له مشاهدة ما بثه داعش، وهي

الجنس البشري على مثل هذه الفضاعات يتمثل بالغضب والثورة، وهو رد من طبيعة الفضاعات ويقترّب منه كثيرا. لكن ما يجعل رجم ثريا أو تحريق الساحرات في اسم الوردة متحملا يعود تحديدا إلى أن القتل الذي شاهدناه وتأثرنا بغلظته هو تمثيل للقتل والتمويت وليس قتلًا وتمويتًا. والحال، فإننا نغضب ونثور لكننا، نعلم يقينا أن خيال

من لحمه ويأكلونه بعد شيه وهو حي وثمة آخرون شملت أعينهم بالحديد المحقى، هذا فضلا عن الذبح وقطع الرؤوس وتعليقها على أسنة الرماح. وفي السنوات الأخيرة أيضا ثمة كثيرون عذبوا حتى الموت تحريقا وتقطيعا وطعنا وضربا في سوريا والعراق ولبنان. ومعظم هذه الجرائم موثقة بالصور والفيديو. لكن إنجاز داعش المرعب بإحراق الكساسبة تمثل في خيال الجلادين وليس في طبيعة آلة القتل والتعذيب وقسوة الجلادين.



لم تجرؤ شاشات التلفزيون على بث فيلم إحراق

الكساسبة كاملا، اكتفت

بمشاهد ما قبل التمويت وما

بعده. لحظات التمويت هي

الغائبة، وقنوات التلفزيون

تريدنا أن نتخيلها، أو تريد لنا

أن نشاهدها على مسؤوليتنا



نهاية السينما ومحنة التلفزيون

يحفل تاريخ السينما بمشاهد أكثر رعبا وقسوة من مشهد إحراق الكساسبة. وبعض الأفلام تناولت حوادث معاصرة، كمثل فيلم 'رجم ثريا' (stoning of Surayia) الذي يظهر تمويت امرأة إيرانية اتهمت بالزنا رجما بالحجارة. فظاعة المشهد تتضاعف بسبب أن رجم ثريا حديث العهد، ولو لم يتم رجمها حتى الموت لكانت الآن ما تزال حيّة ترزق. وفي هذا التزمين ما يجعل المشهد أكثر فظاعة من مشهد تحريق الساحرة في فيلم اسم الوردة، لأن المحال إليه في اسم الوردة مات منذ زمن بعيد وقتلته ماتوا أيضا، ما يعطينا جميعا من الشعور بمسؤوليتنا عن إنقاذها أو التضامن معه. ثريا كانت تستحق تضامننا وتعاطفنا، وكانت تستحق منا أن نتحول ولو لفترة وجيزة إلى غاضبين وثائرين. لأن الرد الوحيد الذي يجيده



جدوى ما قام به، وعجزه عن تحقيق أهدافه. هذه المقاطع التي تم تحميلها على الشبكة تشبه في المآل الأخير ارتجالا يعتمد على تضافر مصادفات متعددة. وهي أشبه ما يكون بحوادث السير أو الكوارث الطبيعية، بمعنى أن طرفي المعادلة في هذه المقاطع لا يستطيعان تخيل خاتمة الحدث منذ لحظة انطلاقه.

مشهد إعدام الكساسبة كان مختلفا هذه المرة. منذ اللحظة الأولى كان المشاهد يعرف أن الطيار الأردني سيموت في النهاية. أما صانع المشهد فكان قد أعد احتفالا لهذا التمويث، وتخيل مرارا دقائقه وتفصيله. القتل هنا يشبه تعذيب الآلهة للخاطئين في جحيم دانتي، ولا يشبه أبدا حادثا عملت على تشكيكه مصادفات متعددة. وتكرار تحميل الشريط مرة بعد مرة، يراود له أن يعيد إحياء الكساسبة كل مرة لإعادة تمويته مرة أخرى في عملية تكرار للقسوة لا تنتهي ولن تنتهي.

بهذا التآله الذي ادعاه داعش وجدنا أنفسنا نحن المشاهدين الفانين في مواجهة نار الجحيم. الحياة قصيرة، لكن التعذيب أبدى. لقد جعلنا داعش نخشاه كما يخشى المؤمن نار الجحيم. وهذه خشية لا تحيل إلى الكره أو الحقد بل تؤدي مباشرة إلى التسليم بقدره المخشو منه الكلية، كما لو أنه الله. الرد الوحيد عليه يكون إلحادا، لكننا هذه المرة أمام قوة مرئية ومعابنة، وليست مجردة كما هي الحال مع الآلهة وجحيمها.

شريط إحراق الكساسبة نجح في مد داعش بقوة غير بشرية، ووجدنا أنفسنا مدفعين جميعا إلى مشاهدته بحماسة مروعة. ومع انتشار هذا الشريط بدا كل ما يبث على يوتيوب غير ذي مصداقية ولا مستقبل له، فيما بدا حذف مشهد التمويث على الشاشات كما لو أنه اعتراف ضمني بأن ما فعله داعش يفوق قدرة البشر على مشاهدته، ناهيك عن التنكب لمثله أو إتيانه.

لقد انتصر داعش على التقنية التي ولدته. لكنه انتصار باهظ سندفع ثمنه نحن البشر طويلا ومريرا، دما وألما وحرقة وشعورا بالعجز ■

كاتب أميركي من مواليد عمان 1965، يدرس العربية وعلم الاجتماع في لشبونة. له أبحاث منشورة في عدد من الدوريات الأميركية

السينما التراجيدي، إنمّا على شكل ملهات. لكن هذا المسعى في حد ذاته فتح الباب واسعا لفيروس داعش. والأرجح أن هذا الفيروس بات متحكما في كل ما يبث عبر يوتيوب ولا سبيل إلى النجاة منه.

عمدت إدارة يوتيوب إلى حذف مقطع 'شفاء الصدور' الذي بثه داعش عن إحراق الكساسبة مرات عدة. لكن داعش كان كل مرة يعيد تحميله على شبكة الإنترنت، إلى أن تيقن أنه وصل تماما إلى مقصده. ومقطع إعدام الكساسبة يختلف عن مقاطع القتل والتعذيب التي حملت على شبكة الإنترنت وتم حذفها مرارا اختلافا جليا وحاسما. في مقاطع القتل والتعذيب التي سبق بثها، كان ثمة فعل ورد فعل. ثمة مقاتل أو جلدان حانق حتى الثمالة ويعتمد إلى تعذيب ضحيته حتى الموت. لكن مسار التعذيب نفسه، في هذه المقاطع، يبدو مرتجلا وغير مخطط له مسبقا. بمعنى أن القاتل يضرب ضحيته، ثم يتعب من الضرب، فيلجأ إلى طعنه، أو رفسه، وإن لا يشفي غليله يعتمد إلى جلده، وتستمر عملية التعذيب المرتجلة هذه إلى أن يموت الضحية ويجد القاتل نفسه في حيرة من أمره لأن جسم الضحية لم يحتمل ما يكفي لإرواء غله، ومات قبل أن يشفي غليل القاتل. في هذه المقاطع، دائما ينتصر الضحية على القاتل، لأنه يثبت له لا

لا تفعل سوى تذكيره بما شاهد. لكن البث التلفزيوني في حد ذاته يبدو والحال هذه مجانيا للحدث والواقعة ومنتحيا عن دوره الذي تنطج له منذ نشأته، أي بث الحدث مباشرة. ومع بث داعش فيديو إحراق الكساسبة بدا البث المباشر التلفزيوني كما لو أنه لعبة أطفال. ذلك أن تحضير المشهد والمسرح والجمهور لمشاهدة هدف ميسي في مباراة كرة قدم، يشبه في جوهره زيف مشهد القتل في السينما وتواطؤ المشاهدين على تقبله وانتظاره لا أكثر ولا أقل. هل بات في وسعنا القول إن السينما ماتت والتلفزيون يحتضر؟

لقد بات كل قتل في السينما وكل خبر تلفزيوني محض ترفيه. ذلك أن مصدر الخبر الحقيقي أصبح خارج الاستوديوهات تماما، ولم يعد ثمة ما يفعله جمهور الصحافيين والمخرجين والممثلين غير الترفيه عن المشاهد المصاب بالذهول.

يوتيوب المصاب بالحمى القاتلة

المقاطع المصورة التي تلقى استحسانا ومتابعة على يوتيوب تبدو في جانب كبير منها هي تلك التي تستحضر العنف والتخويف. أكثر المقاطع مشاهدة في العام الماضي كان مقطعا يمثل كلبا يتحول إلى عنكبوت. معد المقطع يلبس كلبه الأليف ثوبا لعنكبوت عملاق ويطلقه في أماكن عامة بعد استكمال مسرحية تلك الأماكن، من خلال تعليق تماثيل أطراف وأعضاء بشرية في أماكن محددة ومشرفة ملفوفة بما يشبه سلة من خيوط العنكبوت. الذين يعبرون مصادفة في ذلك المكان المعد بعناية يفاجأون بهذه الأعضاء معلقة قبل أن يتم إطلاق الكلب الأليف مرتديا ثوب العنكبوت العملاق على المسرح ليبعث الرعب والخوف في نفس العابر.

لا شك أن هذا المقطع ومئات آلاف المقاطع الأخرى المنشورة في يوتيوب اضطلعت بوظيفة تفريغ السينما من قدرتها على صناعة المشاعر. الخلاصة التي تريد هذه المقاطع تثبيتها تتعلق بصناعة الضحك. الضحك على السينما والمؤثرات السينمائية والضحك على المتأثرين بهذه المؤثرات والقصاص التي تحاك في الأفلام السينمائية. يوتيوب يريد على ما يبدو تكرار تاريخ



**بهذا التآله الذي ادعاه
داعش وجدنا أنفسنا نحن
المشاهدين الفانين في
مواجهة نار الجحيم. الحياة
قصيرة، لكن التعذيب أبدى.**

**لقد جعلنا داعش نخشاه
كما يخشى المؤمن نار**

الجحيم





قحطان الأمين

التراث المغتصب في العراق وسوريا

بياتريس أندريه-سالفيني



إن التدمير الهتمي لتماثيل متحف الموصل التي يقطع رأسها وتلقى على الأرض، التعذيب بواسطة المطارق الحفارة والمطارق الضخمة التي تخضع له الثيران المجنحة الكبيرة ذات الرؤوس البشرية المنحوتة منذ ما يقارب 3000 سنة لحماية بوابات المدن وقصور الملوك القدامى من آشور إلى نمرود، نينوى وخورسباد (دور شروكين)، نزل كالصاعقة على الصحافة الدولية وأصاب الرأي العام العالمي بصدمة كبيرة على نطاق واسع. هذه الصور تذكرنا في الواقع، بطابعها الوحشي، بتلك المشاهد الرهيبة لإعدام الرهائن التي تبثها داعش ببرودة دم في محاولة متعمدة لجعل العالم المتحضر يغوص في الرعب.

النطاق على الموقع.

فعل همجي

إن الأضرار التي تصيب التراث الثقافي وقت الحرب متعددة الأوجه وتنطوي على مستويات مختلفة من المسؤولية. منذ العصور القديمة، فكل معركة، كل غزو، يخلفان وراءهما التخريب. يتم النهب بشكل صار، مقرونا بسوء النية، بهدف جني المال، أو من أجل الاحتفاظ بتذكارات، أو لمجرد الحصول على المال لقاء المواد الغذائية. إلى كل هذه الأسباب يضاف الآن النهب كمصدر لتمويل منظمة إرهابية. إن تدمير الموروث الأثري هو فعل همجي لا يمكن التغاضي عنه.

صدمة معنوية

إن قائمة الأضرار التي لحقت بالتراث الثقافي للعراق جد طويلة، لأن البلد وشعبه يواجهان الحرب والحرمان لمدة خمسة وثلاثين عاماً. سنة 1980، بدأ الصراع العراقي الإيراني، تلت في 1990-1991 حرب الخليج التي أدت إلى الحظر الدرامي الذي فرض

أول عاصمة عربية. لقد بنيت من الحجر المصقول، وكانت تضم مآثر ظلت قائمة لتؤثّر مشاهد صمدت في المكان نفسه لما يناهز ألفي سنة بعد انحطاط حضارتها، وذلك بفعل المواد الصلبة التي بنيت بها، وبفضل الترميمات الحديثة التي خضعت لها، منذ أن أصبح الموقع مدرجاً ضمن قائمة التراث العالمي للإنسانية بدءاً من العام 1985. وصل الخبر الجديد يوم السبت 4 أبريل، نيسان، من خلال شريط فيديو جديد يظهر جلادو الحضارة وهم يعتدون بضربات المطارق الكبيرة وطلقات بنادق الكلاشينكوف، على جدران المعابد العظيمة، والمشاهد الهندسية الرمزية في أعالي التضاريس المحفورة بالحجر الجيري، وكذلك على قوالب التماثيل التي أعيد بناؤها من الجص، والتي تم نقل نسخها الأصلية إلى متحف الموصل.

لمدة 7 دقائق مديدة، والعميل يستهدف في المقام الأول أسهل الأهداف والتي يشكل دمارها مشهداً أكثر إثارة؛ لكن يمكننا أن نتصور، على غرار الأفلام التي بثت في أوائل شهر مارس، المزيد من التدمير وبشكل واسع

يكن القاسم المشترك بين هذين الشكلين من أشكال القتل الهتمي في واقع مؤكد أنه جريمة ضد الإنسانية يتم ارتكابها من خلال الاعتداء على المعالم الرمزية للحضارات القديمة في العراق، شأنها شأن تلك التي وقعت في سوريا. لأن السعي عمداً لحرمان شعب من تاريخه، والعمل على طمس ماضيه ومحو جذوره الثقافية، يمكن مقارنته بالإبادة الجماعية من خلال العودة إلى الظلامية. إن عواصم الإمبراطورية الآشورية، التي هيمنت في زمنها على آسيا الغربية، يتم تدميرها مرة أخرى؛ لتصبح ضحية للهمجية الحديثة. إن مآثرها المصنوعة من الطين أو الطوب، شامخة وهشة في الوقت نفسه، وقد اختلطت مرة أخرى مع مناظر ميثلاتها التي تنتشر في تلك المنطقة، شأنها شأن العديد من معالم ماض غني.

كل الأراضي المحيطة بالموصل محتلة من قبل الإرهابيين، وليس في وسعنا إلا أن نضع فرضيات حول مصير "الحضر" (Hatra)، المدينة التي أسسها السلوقيون، ثم شكلت مركز مملكة البارثيين، والتي أصبحت



كلية الفنون الجميلة بجامعة بغداد، في نوفمبر 2009، إتلاف أزيد من سبعين ألف مؤلف، مخطوطات، خرائط، صور، ووثائق تاريخية، وهي جرائم اقترفها مخربون ليس بهدف السرقة ولكن فقط من أجل التخريب. وقد تفاقم الوضع وازداد سوءا منذ إعلان الدولة الإرهابية الإسلامية في يونيو 2014، حيث أن الانتهاكات الأخيرة، سواء التي استهدفت المعالم الأثرية المقدسة للإسلام الأول، والعصور الوسطى، وكذلك ما تبقى من آثار بلاد الرافدين القديمة، أو العرب الأوائل، حظيت علنا بـ "تغطية إعلامية" من طرف مدمريها.

دمار سوريا

على الطرف الآخر من الحدود، في سوريا هناك بلاد حضارة عريقة في القدم، تضم موروثة يضاها، من حيث الغنى والأهمية، تاريخ العالم، مبرزا انتسابات ثقافية كبرى لبعض الحقب وحسب المناطق، مع جارتها من وراء الفرات، فالوضع مأساوي على سواء، رغم أنه حديث العهد. منذ مارس 2011، وحرب أهلية تلقي السكان في البؤس والالام. إلى كوارث الحرب التي تؤثر على الحياة اليومية، تضاف كوارث فقدان التراث الفكري والفني. أقاليم شاسعة من سوريا تم تصنيفها الآن كـ "مناطق ثقافية منكوبة".

للبلا، كانت معروضات المتاحف العراقية تُخزن في صناديق بغرض تأمين حمايتها. وقد كانت تلك الصناديق مؤقتة وغير مصممة بشكل جيد في كثير من الأحيان، مصنوعة من أسوأ أنواع الخشب أو من المعدن، ويتم حفظ الأشياء على عجل في القطن.

لقد تم نقل تلك الصناديق من بغداد أو الموصل؛ ثم تم توجيهها إلى أماكن مختلفة، وغالبا من دون أي قائمة، أو بعد جرد كلي غير دقيق. لقد فقد البعض منها وسرق البعض الآخر، وعثر على ما تبقى، ولكن الأشياء الهشة التي كانت ضمنها، التي خضعت لظروف التخزين السيئة، وخاصة لظروف مناخية متقلبة، تأثرت كثيرا، وأحيانا فقدت الأمل في إنقاذها. لقد تم إرجاع الأشياء المتبقية إلى بغداد في سنوات 1990، وقد كانت أيضا عرضة لظروف تخزين سيئة: هجوم الحشرات، قلة التهوية، إلخ.

تدمير المكتبات

إلى هذه المصائب، أضيفت عمليات السلب والنهب والتدمير الممنهج للآلاف من المواقع الأثرية والعديد من المكتبات التي اندلعت بها النيران. قبل خزانة الموصل، التي شهدت في فبراير الماضي اندثار 8000 مجلد صارت رمادا وذهبت أدراج الرياح، عرفت مكتبة

على السكان حتى اندلاع الحرب في العراق في أبريل 2003، والتي لا تزال البلاد تعاني من عواقبها الكارثية. إن الأيام المظلمة من أبريل 2003، التي شهدت المتحف العراقي في بغداد وهو يتعرض للتخريب من قبل السكان الذين كانوا فريسة للذعر، واختفاء أكثر من ثلاثين من روائع أعمال الحضارة القديمة لبلاد ما بين الرافدين، شكلت صدمة معنوية وروحية كبرى حزت في النفوس.

يجري الحديث عن 15000 قطعة اختفت، تم العثور على 6000 منها مقابل عمل شاق وطويل النفس من قبل دائرة الآثار العامة في العراق والمجتمع الدولي. هذه الأرقام ما تزال غير مؤكدة، لأن الكثير من هذه المواد لم تكن موضوع جرد مسبق وكان يحتفظ بها في الخزائن، دون تصنيف شامل يكفي ليتم تحديدها بالتأكد. لقد بدأ اختفاء تلك الأعمال منذ مدة قبل عام 2003. لقد كانت بغداد والمحافظات وقت الحصار تفتقد لكل شيء ولم تكن هناك أي وسيلة تمكن من إعادة ترميم أو تأمين الصيانة الجيدة والمحافظ على التحف. كانت معروضات المتاحف قد تناقصت أعدادها عن ذي قبل، بسبب الترحيلات على عجل خلال الحرب العراقية الإيرانية، وحرب الخليج التي أدت إلى جملة من الخسائر والنهب. في الواقع، عند كل لحظة خطر من التاريخ الحديث



تلك الصناديق إلى المطار. وقد قام بصياغة حملة وطنية بعنوان "حفظ التاريخ السوري". هذا العمل التوعوي التحسيبي للشعب السوري على ضرورة حماية تراثه، الذي تم نشره من خلال الملصقات والوسائل السمعية والبصرية، أدى إلى تنظيم دورة دراسية حول مكافحة الاتجار غير المشروع بالمتعلقات الثقافية، أقيمت في مايو 2013 بالمتحف الوطني بدمشق. بعيداً عن الرهانات السياسية، تعبأت شبكات من المتطوعين من جميع أنحاء البلاد وتوحدت كلها من أجل هدف مشترك، موفرة تعزيزاً آمناً لحماية المواقع الأثرية والدفاع عن المتاحف.

يتم بانتظام تجديد وضعية حالة المواقع والآثار برعاية مرجعيات متعددة منها، المديرية العامة للآثار والمتاحف، المنظمة العالمية للجمارك، الدرع الأزرق والمتاحف الغربية الكبرى. وفي السياق نفسه تم إنشاء عدة برامج على الإنترنت من قبل علماء آثار سوريين في المنفى، والمجتمع العلمي الدولي، مثل جمعية "شيرين"، وهي مبادرة تتألف من باحثين يعملون في مجالات علم الآثار، الفن والتاريخ السوري، والذين هم على أتم استعداد لوضع خبراتهم والوثائق المتوفرة لديهم في خدمة حماية التراث السوري.

شبكات أركيولوجية

من الممكن اليوم إجراء تنقيبات في سوريا، فضلاً عما قامت به المديرية العامة للآثار والمتاحف وتستمر في القيام به من أعمال جلييلة في سبيل إنقاذ المواقع المهددة. أما في العراق، فلم تتوقف دائرة الآثار عن التنقيب أبداً بشكل نهائي، إلا في أسوأ لحظات الحرب، لأنها وسيلة لمنع أعمال النهب باحتلال المكان. في الشمال، بإقليم كردستان العراق المفتوح بسخاء في وجه التنقيبات الأجنبية منذ السنوات الأخيرة وحتى يونيو/حزيران الماضي، تستمر التنقيبات محلياً.

لقد تم تركيز جزء من النشاط الأركيولوجي من جديد على مواد المواقع التي خضعت للتنقيب من قبل، والتي يتوجب توثيقها، جردها، تصويرها ونشرها. وقد تم تشكيل شبكات أركيولوجية وطنية ودولية تجتمع بشكل منتظم، خاصة تحت رعاية اليونسكو،

في سوريا، ولا دائرة الآثار والتراث في العراق استسلمت لليأس، فالمبادرات الوطنية والمحلية تغذي الأمل في مستقبل للبلدين، من خلال مستوى التعليم الذي يحمي من الجهل، مصدر كل همجية.

صرخة استغاثة

منذ سنة 2012، أطلق البروفيسور مأمون عبد الكريم مدير عام المديرية العامة للآثار والمتاحف في سوريا، الذي تحظى شرعيته العلمية باعتراف الجميع، صرخة استغاثة موجهة إلى المجتمع الثقافي الدولي. في ظل هذه الظروف الصعبة، تتواصل مجهودات المديرية، بعيداً عن الاستقطابات السياسية، لتأمين تراث يشكل عاملاً موحداً لجميع السوريين وأساساً للذاكرة الثقافية والوطنية.

في سبيل ذلك، يخاطر البعض منهم بحياتهم، بوسائل محدودة ولكنها فعالة. متخصصون في علم الآثار، فنانون ومهندسون معماريون، قد قاموا خصوصاً، بتأمين الحماية لمتحف معرة النعمان شمال سوريا بمحافظة إدلب، والمعروف بمجموعاته من الفسيفساء الرومانية والبيزنطية من القرن 3 إلى 6. وقد أنقذ مدير الآثار والمتاحف العديد من مجموعات المتاحف الإقليمية بإرجاعها إلى دمشق، مجازفاً بحياته. هكذا غادرت أكثر من 11000 قطعة دير الزور، على الرغم من الخطر الذي المحدق بالمنطقة التي سقطت في أيدي الإرهابيين، وصعوبة إيصال كل



**الدمار والتخريب المتعمد
تراث المكتبات، المتاحف،
المواقع الأثرية، والمعالم
الرئيسية، هي جرائم أخلاقية
تنضاف إلى دوامة الإرهاب
المتصاعد في العراق وسوريا**



بسبب اتساع رقعة التنقيبات السرية المجحفة والأذى المتعمد الذي يصيب المعالم التاريخية، وخاصة في محافظات الحسكة، دير الزور، إدلب، القرى التاريخية في نواحي المدن الأبدية شمال سوريا، حلب ونواحيها، ودعراً. وقد لوحظت أضرار أشد في شمال غرب البلاد، حيث تم نهب ممتلكات ثقافية ذات قيمة كبيرة. إن العديد من الأعمال الفنية هي الآن بحكم المفقودة. منذ بداية الأزمة، والمواقع الأثرية الهامة كـأفاميا، تدمر، حماة، حلب، إيبلا، وكذا معالم أثرية عظيمة تشكل أيقونات ثقافية كالمسجد الأموي في حلب، وقلعة الحصن، تتضرر بسبب الاقتتال، في الوقت الذي تتسبب عمليات النهب بخسائر جسيمة في مواقع أخرى، وتزول أحياناً إلى الأبد، أي أمل في استئناس تنقيبات طبقاً ذات جودة. لقد تحولت ممتلكات ثقافية إلى مواقع للقتال أو ملاذ للاجئين، أو شُطبت تماماً من على وجه الأرض.

لقد شهدت المتاحف جراء القصف بالقنابل عدة أضرار في بنائها أو كانت عرضة لخسائر جسيمة وعمليات نهب مكثفة. بعض المعالم الأثرية بمركز دمشق تأثرت كثيراً بفعل التفجيرات. وقد حظيت الرقة بالشرف المشؤوم لتصبح مثل الموصل، عاصمة جديدة للخلافة.

لقد تسببت هذه المنظمة المشؤومة في تفاقم كارثي للخراب الذي أحدثته العصابات المسلحة بالمواقع؛ هكذا أصبحت الصالحية، وماري، كأنها مناظر طبيعية على سطح القمر جراء عمليات السلب والنهب المكثف، الذي قامت به منظمة الدولة الإسلامية، مما أجبر الأهالي على إجراء تنقيبات بشكل سريع وعلى نطاق واسع، للعثور على أشياء تمّون النشاط التجاري العابر للحدود. تُرتكب هذه الانتهاكات على أيدي الجماعات من سوريا ولكن أيضاً بمشاركة بلدان المناطق المجاورة التي تمر عبرها الأعمال المسروقة.

جرائم أخلاقية

الدمار والتخريب المتعمد لتراث المكتبات، المتاحف، المواقع الأثرية، والمعالم الرئيسية، هي جرائم أخلاقية تنضاف إلى دوامة الإرهاب المتصاعد في العراق وسوريا. ومع ذلك، فلا المديرية العامة للآثار والمتاحف

للمساعدة على الترقيم الضروري للمواد وإعداد خرائط أثرية لسوريا والعراق. يجري الآن تدوين بيانات الجرد وأرشيف محفوظات المجموعات وكذا ترقيمها، بالإضافة إلى عمليات المسح الضوئي في المتاحف، وذلك لتبسيط تحديد وتسجيل القطع المفقودة، وتوثيق الأعمال المحفوظة. ولكن للقضاء على ظاهرة النهب، يجب وضع حد للالتجار؛ إذا لم يعد هناك مشتررون، ستتوقف التجارة.

أفكار مذهلة

في العراق، تعود العديد من المبادرات سواء من التربية والتعليم، الصيانة، الحماية ونقل التراث، وقبل كل شيء العمل الجدير بالإعجاب الذي تم إنجازه في المتحف الوطني للعراق في بغداد، خلال السنوات الأخيرة، من طرف مدرائه المتعاقبين وكذا محافظيه. لقد أثر مدير الآثار، الدكتور قيس حسين راشد، أن يعيد فتح جزء من المتحف، ابتداء من شهر سبتمبر 2014، لأغراض تعليمية. مذهلة كانت فكرة الافتتاح الموسع من جديد في وجه الجمهور العريض في أول مارس/آذار 2015، والتي جاءت كرد شجاع على التدمير الذي قامت به داعش في شمال البلاد، لإظهار أنه لا يمكن أن ندمر الذاكرة التاريخية لشعب. وقد كان رهانا ناجحا حيث صرح أحد زوار الساعة الأولى "بمجيئنا إلى هنا لرؤية معالمنا الأثرية، زالت الصدمة التي عشناها بعد رؤية الدمار على شاشات التلفزيون".

لقد كان مشروعا تم التفكير به منذ مدة طويلة، لكنه بقي معلقا بسبب انعدام الأمن. على الرغم من كل العقبات، فإن عملا نشيطا لم يتوقف قط في متحف بغداد، كما في متاحف أخرى في العراق.

لقد تم استرجاع العديد من القطع التي نهبت، على الرغم من أن التعرف على مصدرها، على وجه الدقة، لم يكن دائما متاحا، وأن التي جيء بها من المواقع المدمرة لا تحمل توصيفا طبقاتيا؛ ولكن عملية إعادة تشكيل المتحف تأخذ مجراها، إلى حد كبير، بكل بساطة، بواسطة مثابرة وعزم العاملين هناك. ولقد مدت لهم دول أخرى يد المساعدة؛ فقد قام مركز الحفريات الأثرية في تورينو بتصميم مشروع إعادة تهيئة المعرض الآشوري الكبير، على شاكلة نظيره في

متحف اللوفر؛ لكن العراقيين استعادوا ملكية مجموعاتهم وتاريخهم، بقوة الإرادة والمثابرة. افتتح أول مارس/آذار الماضي كان ثمرة رباطة جأش وعمل دؤوب لدائرة الآثار وموظفي المتحف العراقي الذين كان يتوجب عليهم مواجهة نقص الموارد، انقطاع التيار الكهربائي، والظروف الأمنية المحيطة، مشاكل المواصلات، ونقاط التفتيش التي تتسبب في إطالة رحلات قدومهم إلى العمل، حتى ثلاثة أو أربعة ساعات في الصباح والمساء.

إنجازات في الموصل

إنجازان تم تحقيقهما بمنطقة الموصل، من أجل حماية ونشر الذاكرة المكتوبة، يستحقان التكرم. إنهما يستندان إلى قناعة إنسانية بأن الثقافة المشتركة حلقة وصل بين المجتمعات.

المثال الأول كان مصدره من دير كراكوش (Qarakosh)، قرب الموصل، مكان للحرية، الثقافة والتكوين، تم نقله إلى المنفى في أربيل في يونيو الماضي مع الآلاف من المخطوطات التي يعود تاريخ البعض منها إلى العصور الوسطى. لقد تم إنشاء مدرسة لترميم هذه المخطوطات الثمينة، في أربيل، من قبل الأب الدومينيكي نجيب ميخائيل، المدير المسؤول عن المكتبة، تساعد المسيحيين المضطهدين والمجتمع الأيزيدي على إعادة بناء هويتهم وتعلم حرفه.



لقد تم استرجاع العديد من القطع التي نهبت، على الرغم من أن التعرف على مصدرها، على وجه الدقة، لم يكن دائما متاحا، وأن التي جيء بها من المواقع المدمرة لا تحمل توصيفا طبقاتيا



المثال الثاني هو الخزانة التي أسسها في كركوك بطيريك الكلدانيين، المطران ساكو (Sakko) عندما كان رئيس الأساقفة المطارنة لكركوك. إنها مليئة بكتب الفلسفة الإسلامية، المسيحية والنصرانية، إذ أن كل طالب، أو رجل ثقافة، هو مُرحَّب به من أجل الدراسة والاطلاع. إنه ينبغي تشجيع ومضاعفة مثل هذه الإنجازات التي تقرب بين المجتمعات.

اعتمد مجلس الأمن الدولي في 12 فبراير 2015 القرار (رقم 2199)، الذي يدين تدمير التراث الثقافي، كما اعتمد تدابير ملزمة قانونياً لمكافحة الاتجار غير المشروع في الآثار والممتلكات الثقافية الخاصة بالعراق وسوريا. يقضي القرار بأن تتخذ جميع الدول الأعضاء التدابير اللازمة لمنع الاتجار بالممتلكات الثقافية العراقية والسورية وغيرها من القطع ذات الأهمية الأثرية والتاريخية والثقافية والعلمية والدينية، التي تم جلبها بشكل غير قانوني من العراق منذ 6 أغسطس/آب 1990 ومن سوريا منذ 15 مارس/آذار 2011، بما في ذلك فرض حظر على التجارة العابرة للحدود الدولية لهذه القطع. منظمة اليونسكو هي التي أسندت لها مهمة تنفيذ هذه المقترحات، بتنسيق مع ICOM، الإنترنت، منظمة الجمارك العالمية، الدرع الأزرق (بلو شيلد)، والمتاحف الكبرى.

بصرف النظر عن هذا القرار، تجدر الإشارة إلى أن خير وسيلة لمحاربة الجهل الذي يولد التطرف هو التعليم. ويجب أن يفضي إلى تمكين كل شخص من معرفة تاريخه، وأن يجعل منه عنصر فخر وطني يحظى بكامل الرعاية.

كما تجدر الإشارة، أيضا، إلى أنه منذ نعومة الأظفار وفي سن جد مبكرة، عندما يتمكن الأطفال من امتلاك ما يشكل جزءا من حياتهم، حينها يتشكل الوعي بالجمال، بالقيم الأخلاقية، والتاريخ. الأطفال إذن، لابد أن يتبلور وعيهم بأنهم يشكلون جزءا من بلد عظيم؛ وهذا لا يمكن أن يتم إلا إذا كانوا على بينة من الثروة والأهمية التي يشكلها تراثهم الذي هو حلقة الوصل في ما بينهم. لابد أن نأمل أن لا يكون هناك، في المستقبل، أي مجال لنهب التراث أو تدميره ■

المشرف العام على التراث، المدير الفخري لقسم

الآثار الشرقية في متحف اللوفر

المقالة كتبت خصيصا لـ "الجديد"

ترجمة رشيد اركيلة

قصة القصة

أحمد السعيد نجم

فَقَلَ الساحر الماهر، ومن الطرف الجليّ لرأس الخيط، يتدفق اللباب الشيطاني. لا وعيه الذي افتات على الأفكار الجاهزة قاده إلى غير ما امتلأ به. ما امتلأ به كان قصته المنجزة، القصة التي قد يكتبها كثيرون. الوعي أراه شيئاً، واللاوعي قاده نحو أدغال شائكة. وكان ينساق، كالمسحورين. كلمات لم يخطط لها. يلحق الفكرة التي تهب نفسها طواعية. الوحيد الذي لا يمكن اللحاق به هو السراب. أهى الآن شيء آخر سوى السراب؟

أترك ما لم ينضج بعد يتخمر من ناره المختبئة. وسيتترك ما لم ينضج بعد يتخمر من ناره غير المرئية، وسيعترف. سيعترف عند هذه اللحظة بأنه المولود، وأنه وضع على كتفيه عبئاً ثقيلاً. وكان عليه أن يتخلص منه بأي وسيلة كانت. لقد وضعها داخل أوراق، وكان ذلك إقراراً منه بأنه لا يريد لها. أراد القطيعة فأنته. كان عليه أن يتركها هناك، في اللاوعي. وكما رمى الكتابة واحتفظ بالنص، فما المانع أن يرميها. أن يرمي النص، ذلك الذي يتخلله إنجاز الأول والأخير: هناك، في الذاكرة، وبدلاً من أن يكون صورة من صور الماضي، سيكبران سويةً، سينجز النص نفسه بنفسه، ولا يتغذى إلا من جذره الأصلي، يظهر ويختفي كراس جليّ جليدي. ثم ما الفائدة من إنجاز لا إنجاز فيه؟

III

ثم ماذا بعد؟ كل إطالة لا تفيد. فلنعد الآن إلى تلك القصة، ولكن أكثر وضوحاً. علينا، بل عليه أن يكون أكثر وضوحاً إن صار الكلام وجهاً لوجه، وسيعترف بأكثر مما فعل حتى الآن، بأن ذلك الذي اعتقد بأنه يعرفه حرفاً حرفاً، نشيد الطفولة، قصة القصص، مفاجاته التي وبعد أن بهرته أخفاها قائلاً بينه وبين نفسه: ما الذي يريده الكاتب في خاتمة المطاف، نصاً ينهي كل كتابة؟. هي التي هدته إلى نفسها. وفي العلاقة اليومية بينهما حبرها وحبر نفسه، وكانت لغزاً. ولكن ماذا لو أعاد قراءتها، فكانت غير الذي تمناه؟ أمن أجل هذا يُسوّف ويُسوّف؟ وكان يعرف أن كل ما هو غير انتصار فهو هزيمة مؤكدة، وهو حقاً لا يعرف متى حدث ذلك ولا أين. وكل ما يذكره، في غمرة انشغالاته الكثيرة، أنه كتبها، أو لنقل عاشها بنضها الطويل، النص الذي رماه، ثم بالتكثيف الذي احتفظ به. فرحه بالتكثيف الذي أحسّه معجزاً في دلالاته، وفي إخلاصه للغاية المنشودة، جعله يسارع إلى تمزيق المسودة الأولى. كان يريد الخلاص فحنق التفاصيل. ودوماً، ودوماً تكون هناك. في المكان واللامكان. يتأمل طويلاً

I

هو المبدع، وهي قصته. تروغ، وتروغ. أحلام تنبذ لحظة الاستيقاظ. أن ينشرها، أو يقرأها بينه وبين نفسه، أو على ملا من الناس عليه أن يراجعها من جديد. أقول أيضاً إن عليه أن يكتبها، ولحظتها، فقط، سيعرف إن كانت ما تزال كفكرته عنها. أما تزال شجرة، أم تراها غدت أغصاناً يابسة؟

وما يزال يذكر، وكيف ينسى، كيف قَطَر صفحاتها العشر من بين مئة صفحة أو يزيد. غَزَل الكتابة ليستخرج النص! مئة صفحة نزت من رأسه، هكذا تماماً: مثل سيل جارف. وحده الانتهاء وضع الحدود. ويومها ترك كل شيء يطفو على السطح.

راكب. أترك الانتقاء إلى ما بعد.

كل واحد في مثل وضعه كان سيقول مثلما قال.

وبدا كل شيء جيداً. كل شيء كان جيداً، فما الذي حدث؟ فما هو، وفي واحدة من لحظات ضجره وما أكثرها، يوشك أن يضع حداً نهائياً لقصته مع القصة. أن يَمُرَّهَا مثلاً.

يحدث ذلك، ويحدث أيضاً أن تأتيه لحظات من يقين، يقرر خلالها أن يتجاهلها، كأنها لا شيء. أهى شيء آخر غير اللاشيء؟ بل لقد تمنى كثيراً أن يستيقظ ذات صباح فيجدها وقد اختفت، ولا أثر لها، لا بين أوراقه الموزعة هنا وهناك، ولا، حتى، في ذاكرته. يحدث ذلك فيستريح أخيراً.

تغها تضيع -يقول بينه وبين نفسه- ما حاجتك إليها؟ ما حاجتك إلى ورق أصابته اللعنة؟ إن أردتها لا تجدها، وإن أتتك تتصالح العناصر مع نقيضاتها، فيستوي العمل والعطالة، القصة واللاقصة. كلاهما جميل، وضروري، وما من إمكانية قط للنموذج المشتبه!

II

ولكن.

من أين تبع موقفه العدائي ذاك؟ لقد كان العاشق المولّد، وهي نصّة المشتبه، نصّ النصوص. أين يقف منها؟ أين تقف منه؟ من يقف خلف من؟ أترأه استرق النظر خلسة، كما يفعل المقامرون فوجدها ورقة خاسرة؟ وكيف يجسر أصلاً على التفكير بذلك، وهو يعرفها حرفاً حرفاً؟ أي يمكن لأخفوت في الذاكرة، مهما بلغ من القساوة أن ينسب قصته؟ أره، فقط، ورقة، سطرًا، وسيميزها من بين مئات.

ومرة أخرى يوشك أن يتصالح مع نفسه، فيخدها:

أفيسك بطرف الخيط. ألا تعطيك طرف الخيط؟.

ويمسك بطرف من خيط قصته، أو لعبته ويشدّ عقدة بعد عقدة،



أسامة عيلكي

أي محاولة للعثور عليها، إن قَصَدَ ذلك قصداً، وهو، وفي استرخائه المعتاد، ذلك الكسل الذي يربطه بالنجوم ينام مطمئناً إلى أنها لن تضيع، حتى وإن غابت لسنوات فهي هناك، وسط الفوضى والغبار، الفراق واللقاء. الرغبة تستعيدّها، والتضاد يبعدها.

V

هكذا، ولشقائه الذي يبدو أن لا خاتمة له يصادف عثوره عليها انشغالاً محموماً بكتابات أخرى، أو قرفاً من الحياة، وعدم رغبة منه بتحريك أي حرفٍ عن موضعه. وما من مجالٍ أمامه، إلا أن يدعها جانباً، فوق الطاولة، تراه ويراه، عاريين، كل يحمل خطاياها. ويقول لنفسه: «هيا ماذا تنتظر؟ حركة واحدة وينفتح أفق الكلمات، وستكتب ما لم يُكتب!».

وها هو، وبدلاً من أن يفتح أفق الكلمات في قصته التي لم تُكتب تراه يختار غيرها. أما هي فسيجد لها مخبأ يعرفه، ويعرف أنه سيظل يعرفه، مدركاً أن الفوضى التي تقف على كل ما في غرفته ستتركها جانباً، لأنها ليست مما يقتات عليه النسيان. إن أرادها، ومؤكد أنه يريدّها، وهل من شك في ذلك؟ سيجدها. فلماذا الاستعجال، وغيرها كثير؟ للآخرين ما ينشره، ولهُ المكنون. وستظل هناك في اختبائها. هزيمة أم انتصار؟ هو يراها انتصاراً، ويريدّها انتصاراً. وماذا عن رأي الآخرين؟ وذلك يمزقه نصفين، فلا يعرف مع أي نصف يميل.

وسيصنع قبل كل شيء وليمةً من فناجين القهوة. ومرة أخرى. الحيلة البارة ذاتها: من الصالون إلى المطبخ يتأجل الأمر برمته. يفتح لها باباً كي تغيب، وكي يستريح. على أنه سيجهد نفسه للقاء، وعندها سيطرّد الكسل. وإن سألته ماذا عن الآن؟ فسيجيب بأن لكل آ آوان، وآن الأوان لفناجين القهوة. قارب النجاة من المجهول وإليه.

ومن المجهول وإليه تنتهي القصة وتبدأ الحياة ■

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات

صفحاتها المطوية، دون أن يفتحها، ودون أن يمنحها، كغيرها من القصص التي يكتبها فرصة للنشر. إنها ذكراه التي لن يمحوها الزمن. «سأستثني هذه القصة مما أنشره، أو أقرأه في الأمسيات الأدبية، فبيني وبينها شغلٌ طويل».

ويحدث أن يقول ذلك وهو في قلب الزمن العابر بين حاضرٍ ومستقبلٍ، زمنٌ يتدفق فينشغلُ بغيرها، وغيرها يمتلك جماليته، ألقه. وإن سألته نفسه: أراك تكتب ثم تكتب، ولكن ماذا عن الحلم؟ قصة القصص؟ أين خبأتها؟ وعندها لن يقول لنفسه إنه يتناساها عامداً متعمداً، وسيقول بأنه يمنحها كل الذي تستحقه من تفكير، وما المسألة إلا مسألة وقت، وسيأتي ذلك الوقت في وقتٍ من الأوقات!

VI

وكثيراً ما كانت تضيع لسنوات، وسط الركام الضخم لمكتبته الشخصية، وهو، وليقينه الأكيد بأنه سيعثر عليها، طال الزمن أم قصّر، يترك للصدف وحدها أن تجمعهما. هناك، داخل أحد الكتب، في الفراغ اللامرئي المتوزع بين الأشياء المتراسة تعرض نفسها، في وقتٍ ليس وقتها، في وقتٍ ليس وقتاً.

«ها أنت ذا؟ أهلاً بك. لن أترك الإهمال يفرق بيننا بعد الآن!».

هكذا كان يقول، كأبي طفل، بعد أن يطلق تلك التهنيدة التي ترافق رؤيتنا لشيء عزيز افتقدنا كل أمل في العثور. وكان عليه، وهو العارف بأنها مهما اختفت لا بد ستظهر، أن يكون أقل صبيانية في ردة فعله.

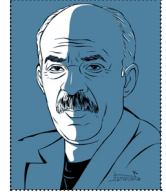
«مرحباً بنبتتي التي لا تشيخ. لن أسمح لأي لبلاطٍ شيطاني أن يقتات على أنساغك الخالدة».

ومثل هذا الكلام، وغيره، وغيره، وما من فائدة ترجى، فها قد وجدها، أو تهياً له بأنه وجدّها، ثم ماذا؟ لقد صنع شيئاً، فلماذا عليه أن يصنعه من جديد؟ ما الفائدة من صياغة ثانية؟ ها هي إذًا، ولكأنما باتفاقٍ خبيثٍ، في لعبة من ألعاب وجوده العبثي: تغيب، ولا تجدي خلالها

جواز السفر

تعاقب المؤلفين

وارد بدر السالم



هل يمكن لنا أن نقرأ "جواز السفر" قراءة داخلية بعيدة عن الوصف الخارجي؟ أي نتعامل معه على وفق نظام فني نقترحه في مستقبل هذه القراءة ونستخرج منه صفات النص الأدبي القابل للتأويل؟ وهل يمكن أن نتوصل إلى معطيات فنية من شأنها توثيق هذا النوع الشعبي بوصفه نتاجاً اجتماعياً وحضارياً وثقافياً عاماً؟ فرضية القراءة في حال كهذه تتطلب حتمية وجود (نص) سواء كان مقروءاً أم بصرياً لتحقيق شرط القراءة الداخلية بأي طريقة مقترحة ومتوازنة تصالح بين فنية (النص) ودلالاته المتنوعة، ما كان منها جوهرياً وما كان عرضياً كناتج من نواتج القراءة.

لأغراض ليست خافية على الموظف المدّرع لامتناس صدمات من نوع كهذا والتعامل معها بموضوعية عالية. الصورة الشخصية الملتصقة بعناية فائقة على صفحة الجواز الأولى، والمغلقة عادة بسيليفون شفاف، هي تاريخ فردي لا يعني أحداً إلا حامل الجواز، ففي لحظة المطابقة الفورية قد تُستحضر بشكل عاجل لحظة التصوير الماضية (يوم كان شاباً حالماً بالسفر...) أو قد لا تُستحضر بسبب (عين) موظف المطار الفاحصة التي تزيد من ارتبائه وتشنجه في ثواني القلق الحدودي. فامتحان الصورة اللحظي هو امتحان للذاكرة الفردية وإرجاع عقرب الزمن إلى مناخ قديم وبراءة قديمة تُستحضر بلا اتفاق، فعينا موظف المطار الثاقبتان تستشفان لحم الصورة عبر الملامح الماثلة بسكون مريب، فيما يترصد صاحب الصورة، وهو يحاول تقويض انفعالاته، انفعالات الموظف الآتية المتولدة من الإرسال والاستقبال. بالطبع سيكون هناك إرسال مشفر مزدوج يُبث عبر المطابقة السريعة وسيكون ثمة استقبال كومبيوتر آلي سريع ومزدوج للموظف المتحكم باللحظة التاريخية القديمة والمجهولة بالنسبة إليه، وبين

فكل جواز سفر لا بد وأن يحمل صورة حامله مهما كان نشاطه الاجتماعي والسياسي لكنه يبدو هنا (إرسالاً) أولاً للتلقي العام، فالصورة الشخصية تاريخ شخصي محض وضرورتها هنا وصفية بغرض المطابقة بين اللحظة التاريخية (الفردية) لالتقاط الصورة وبين (كائن حي) مائل أمام موظف المطار الأمني بغرض العبور إلى بوابة مدينة ثانية دون شكوك أو تأويلات قادمة في اختبار اجتياز الحدود. تتبدى فراسة موظف المطار في المطابقة اللحظية بين الصورة المتجمدة على زمنها الماضي (ربما مَرَعَى على تصويرها أكثر من عشر سنوات، وبين حامل الجواز الذي تغيرت الكثير من ملامحه بسبب تقادم العمر، أو بسبب حروب كارثية خاضتها بلاده. أو بسبب أمراض سببتها حساسية العولمة الجديدة وديمقراطيتها المسلحة. هذه المطابقة التي تتوالت فيها الثواني مسرعة تفعل الفراسة الأمنية لموظف المطار بعد إن تمكنت جميع حواسه الكلية من التوقيع على الموافقة بأن الكائن الحي المائل هو ذاته صاحب الصورة القديمة، وبعبكسه سيكون أمام الموظف الأمني شخصان التبس أحدهما على الآخر أو تداخل أحدهما في ثياب الآخر

هل جواز السفر هو (نص) قائم بذاته؟ وهل يمكن تطبيق آليات جمالية تعيننا على تملّي شفراته إن كان (نصاً) يتوفر على شروط النص أو بعض منها؟ القراءة في أحد وجوهها إنتاج معرفة وصياغة نص جديد ونشاط ذهني ومعرفي، بمعنى كشف النص والبحث في بنيته وعناصره المختلفة ومن ثمة إقامة العلاقة الجمالية المشروعة بينها (القراءة)، وبين التلقي بمستوياته المتعددة، لذا فإن الفحص الأولي هنا يسمح لنا بقراءتين لا قراءة واحدة. الأولى (بصرية)، والثانية كتابية أي ما هو (مكتوب)، ومدوّن على صفحات الاستقبال الأولى لجواز السفر وكتلتاهما تبدوان منفصلتين شكلياً ولكنهما تلتقيان في المعنى المثالي لجوهر (جواز السفر) لا من حيث كونه وثيقة شخصية فحسب؛ وإنما كونه دالاً ومدلولاً رمزياً يمنح حامله حرية السفر بين الدول. وبالتالي من حيث كونه وعاء كبيراً يجسد وطناً كاملاً مسافراً بين الأرض والسماء..

الصورة القديمة في إجراءات السفر
القراءة البصرية تنكيف في (صورة) حامل الجواز وهي قراءة ممكنة في هذا السياق؛

وجهه؛ لا تعني شيئاً للموظف الذي اعتاد على هذه الابتسامات المضغوطة غير المعبرة. فبين الصورة وصاحبها مسافة زمنية غير قصيرة يحملها جواز السفر في دوران حلزوني بين المطارات والموانئ والمنافذ البرية.

الصورة إحدى الضرورات العلاماتية للتواصل مع الآخر عبر الحدود، فلا يُسمح بمرور الأشباح عبر المنافذ الوطنية مهما كانت القيمة الاعتبارية لأي شبح، لأن الصورة أيقونة معنوية ترافق صاحبها في حله وترحاله وعلامته الدالة عليه مهما باعد الزمن بينهما. وإذا كانت اللحظة التاريخية القديمة (في الصورة) المرافقة لصاحبها حاضرة دائماً، فلأن الزمن المتجمد على تلك اللحظة حرج أن يكون معواناً لتحفيز ذاكرته، فاللحظة الماضية لا تتقدم إلا في الإجراءات الحدودية ولا يرى جزءاً من تاريخه المنصرم إلا عندما يلتقي الإرسال بالاستقبال بينه وبين موظف المطار العنيد. هذا النوع من العلاقة القسرية يبؤب النص من التحريف والتزوير والتذليل وكل ما من شأنه إثارة حفيظة الحاسة السابعة أو العاشرة لموظف المطار.

علامات الأثر

بصرياً حقق موظف المطار قراءة أولية افترعها زمان متحرك ومكان متحرك، ومطابقة نصية لعلامة واحدة منشطرة إلى علامتين؛ صورة وأصل؛ وإذا كانت مثل هذه القراءات إشارية وإشكالية معاً، فإن قراءة الأثر المكتوب في جواز السفر قراءة لا تقل إشكالية عن الأثر الصوري، إذ ينطوي هذا النص على معلومات شحيحة جداً ومقتضبة إلى حد الترميز؛ لكنها مركزة تفي لمتطلبات عبور الحدود. هذا الاقتصاد مقصود في تكثيف النص إلى أقصى حدود التكثيف، بلا امتلاءات جانبية واستطرادات إنشائية، فالنص هنا مقتصد، بليغ في إرسالياته المعرفية والقانونية لمسافر لا يحمل غير بعض الإشارات الخاطفة/اسمه. مولده. مهنته. تاريخ إصدار ونفاد الجواز.

الاقتصاد النصي في جواز السفر يبدو كما لو أنه اقتصاد أمني جاف لا روح فيه. وكل جوازات سفر العالم تحمل نفس المواصفات وبذات الطريقة الحريصة على الضغط



لإرجاع صورة «المسافر» إلى شبابه ومن ثمة استقدام المسافر القديم إلى صورته الحالية للاطمئنان على سلامة الإجراءات الأمنية التي تحرص عليها صالات المطارات وكابينات الموانئ وأكشاك الحدود، فيما يبقى صاحب الصورة منشطراً بين لحظتيه، محاولاً التمسك بهما والانتماء إليهما بقوة وبابتسامة مجاملة مرئية وهي تنطبع على

اللحظة الآنية التي يمثل فيها صاحب الصورة لاجتياز الامتحان السهل الممتنع في آن واحد.

تفكيك صورة المسافر القديم

موظف المطار يفكك لحظتين مختلفتين ليصل إلى لحظته (الأمنية) بلا موارد، يفكك صورة «الكائن الحي» المائل أمامه



اللغوي. نصوص متشابهة في التقشف والحيطة والحذر والإرسال المشفر. لكنها تختلف في الاستقبال، فالاستقبال نوعي، صارم. يقرأ في المحو أكثر مما يقرأ في المكتوب على قلته. يتقصى المعلومات التي لم تكتب ويبني عليها حيطة وموقفاً. ترأسل مخيف ومقلق بين الدول يحمله المسافرون دون دراية أكيدة بما يتوجب عليهم معرفته في مكاتب المطارات؛ حتى ذاكرة الحواسيب المبرمجة وتكنولوجيا الحداثة التي تتعرف على فصيلة الدم ونوع الجينات الوراثية لم تفلح كثيراً في الحد من الشكوك التي تراود الموظفين الأمنيين.

القارئ السياحي.. القارئ الإشكالي

لكل نص قارئ. هذه فرضية اعتدناها بالتعامل مع النصوص المختلفة. النصوص تكتب لتقرأ لا لتُكن؛ فثمة متلقي غير معروف يختلف في زمانه ومكانه ووعيه وثقافته لاستقبال النتائج النصي والتفاعل معه بوصفه (مروياً عليه) من قبل (راوٍ معلوم. مصنف ثقافياً هو (مؤلف النص) حتى في الكتابات ذات الطابع المجرد والمصنفة على حقول علمية وهندسية ورياضية.

فهل لنص "جواز السفر" من قارئ؟

يمكن أن نجد أنواعاً من القراء المحتملين في هذا النص، أثبتت وقائع السفر أن هناك نوعين بارزين من القراء، أولهما (القارئ الإشكالي) الذي يرى في النص ما لا يراه غيره. وهو قارئ مؤؤل يختفي تحت النص أثناء القراءة بمقدرة استثنائية (وهي مقدرة بوليسية، وهو الذي أشرنا إليه سابقاً؛ فموظف المطار الأمني هو من هذا النوع الإشكالي الذي يبعثر محتويات النص على قلتها، لأنه (قارئ داخلي) ويلمها على شاشة الحاسوب بسزائية غير مكشوفة. يتعامل مع المنشأ بحرفية ومع الأسماء بوجل. هذا القارئ تمر عليه يومياً عشرات النصوص المتشابهة من مختلف المنشأ واللغات بحكم وجوده الوظيفي فاكتمت خبرة إضافية في القراءة الإشكالية التي غالباً ما تحمل شفراتها الذهنية والمعرفية والثقافية. القارئ الإشكالي في هذا النص قارئ متمرس، خاص، فاحص من طراز بثير الارتباك.

(القارئ السياحي) نوع آخر من القراء المحتملين. يقف في الجهة المتعاكسة مع

القارئ الإشكالي فهو قارئ عابر، فضولي، يظهر أمام النص ببلادة ولا يبحث عن أسئلة مضمرة بقدر ما يريد التوصل إلى (نوع) النص. وهذا قارئ لا يُعَوَّل عليه في القراءة عموماً. لأنه قارئ سطحي يبحث عن تعارف سياحي مؤقت. إنه قارئ خارج النص تماماً.

لصوص النصوص

إذا كان لكل نص مؤلف فمن هو مؤلف نص جواز السفر؟

ثمة خيال في هذه المعادلة وثمة منطق يعزز هذا الخيال. فهذا النص بلا مؤلف حقيقي أو مفترض قطعاً. إنما هو نتاج أعراف سياسية ودبلوماسية دولية تبلورت على مر التاريخ وتوصلت إلى اتفاقات قانونية صيغت بهذا النص القصير بشقيه الصوري والكتابي كوسيلة من وسائل الاتصال والتواصل بين العالم. فالمؤلف هنا لو افترضناه هو (مؤلف، لأن النتاج النصي تقيب فيه سلطة الراوي المعلوم؛ ولكن يمكن القول إن هناك مؤلفاً (وهمياً) إذا أردنا إحالة هذا النص إلى أب غائب. هو (مؤلف قانوني) على الأرجح توارى خلف الأجيال المتعاقبة لإفساح المجال أمام مؤلفين وهميين آخرين تتالوا على تقليب النص وتدخولوا في (صناعته) تعديلاً وتشطيباً وإضافة حتى وصلوا إلى هذه الصيغة التي يرونها مثالية في تهيئة نص مضغوط لغوياً يقدم إشارات وتلميحات للآخرين لفائدة جماعية مؤقتة قابلة للتغيير مستقبلاً. هؤلاء المؤلفون الوهميون يمكن تسميتهم أيضاً بالمؤلفين (النشأخ) فهم يستنسخون نصوصاً سابقة على نصوص لاحقة أي أنهم (لصوص النصوص) لأنهم غير مبتكرين. اعتاشوا على نتاج سابق وغيروا من شكله واستنسخوه في كل مرحلة. بمعنى أنهم يرحلون نصاً على نص مهما تعاقبت الأزمان وتطورت وسائل الاتصال.

المؤلف الغائب هو اللامؤلف في هذا النص. وسارق النص هو الآخر يغيب عن مشهد النص بشكله الأخير لأنه لا ينتمي إليه كلفة ولا يدعي احتضانه وأبوت، ليكون جواز السفر نصاً يتيماً في نهاية المطاف.

خيوط النص

"جواز السفر" نص مثالي في تقنيته المقننة على اقتصاد حروفي ومعلوماتي وضغط

لغوي مبتسر. هو نص فردي بالنتيجة. ليس مشاعاً تماماً رغم شيوع استخدامه بين الشعوب، كأنما أريد له أن يُحاط بالسرية والغموض ومع ذلك فهو نص ليس جامداً. إنه نص مستقل. مكتفٍ بتقنيته اللغوي. متعاقد مع معلوماته الشحيحة. هو الأكثر انتشاراً بين الشعوب مع أنه لا يُقرأ كثيراً، فالمروي منه جسراً للتعرف السياحي بإشاراته التضمينية التي تشير إلى النوع الوطني والقومي الذي ينتمي إليه حامله، وبالتالي ينطوي على مقترحات اجتماعية وتاريخية ودينية وسياسية، لذلك فهو "نظم" قارئه العابر ويعقد صلته معه سلباً أو إيجاباً أو حياداً، كما يوطد الثقة بموظف المطار ذي العينين الناريّتين والحس البوليسي النافر. ومن ثمة فإن خيوط النص وإن بدت متشابكة فهي خيوط تصنع تاريخ هذا النص القصير، فمجموعة العلاقات الظاهرة والباطنة، المكتوبة والمرئية، توصل (المعنى) الكامن بين عناصره المتصالحة والمضغوطة التي تحدد (نوعه) المقروء وزمانه الخارجي ومكانه المتجول بين أصقاع العالم.

غلاف الجواز.. مدخل النص

ثمة هامش وثمة متن في هذا النص كأنما يسجل بهما مفارقة ظريفة في تكوينه الشكلي الظاهر. لا سيما الغلاف الخارجي الذي يشكل عنوانه مدخلاً لتفسير المخفي منه في تضاعيف النص المكتوب. فعبرة (دولة.. جمهورية.. المملكة..) هي ما تفسر الجزء الجوهرية في المخفي من النص الأساسي، فالإحالة إلى الجملة الإسمية التعريفية هو إحالة إلى دولة وتاريخ وجغرافية وسياسة وسيادة وحضارة ومجتمع وتراث. واسم الدولة الذي يتصدر النص على الغلاف، خارج المتن، بمثابة عتبة للنص أو شرفة له أو ثرى ليكون دالاً على مدلول مباشر لفحوى النص وجوهره.. هكذا يتضامن العنوان مع المتن في توثيق كائن حي اسمه: مواطن.

البصمة

بصمة الإبهام المنطبقة تحت الصورة الشخصية من علامات هذا النص. إشارة سيميائية ثابتة بعد الصورة لتوثيق العلاقة بين المصوّر والمكتوب. دالة أخرى على

الجميد

تدعو

حملة الأقلام العرب

إلى المشاركة

في نشر نتاجاتهم الإبداعية

والفكرية

والمساهمة

في نقد المنشور على صفحاتها

للاستئناف

الحوار والجدل والسجال

في الحياة الثقافية العربية



فكر حر وإبداع جديد

خصوصية حامل الجواز وإشارة إلى
شرعيته.. توقيع غير قابل للتزوير وشهادة
اعتراف من حامل النص.. لحظة بصرية
زرقاء مكملية لشروط النص. أيقونة مطلوبة
تعني انتماء حامل الجواز إلى جسده.. ومع
أن التكنولوجيا الحديثة أدخلت بصمة العين؛
غير القابلة للتزوير؛ إلا أن بصمة الإبهام ظلت
مرافقة للجواز تعبيراً بصرياً يتعاقد مع
المكتوب في النص ليتكامل هذا الأثر الفني
القصير بشقيه الصوري والكتابي.

جواز الحرية

يمثل جواز السفر ذروة النشاط الاجتماعي
بين المجتمعات وهو وثيقة لا غنى عنها
للجميع ينبغي أن تتوفر بالسهولة التي
تتوفر فيها بقية الوثائق اليومية لما لها
أهمية قصوى بالاتصال مع (الآخر) ومعرفته
ومعانيته، وعندما يكون جواز السفر
وسيلة من وسائل الاتصال بين المجتمعات
الإنسانية فهو الوثيقة الأكثر شيوعاً بين
المسافرين والأكثر أهمية في سفر حر بين
البلدان ولكن الحصول على جواز سفر في
بعض الدول هو كالحصول على سبيكة ذهب
بسبب طبيعة الفساد الإداري والسياسي
المتفشّي بين دوائر الدولة وحاجة المجتمع
للهجرة اليومية؛ في حين أن كثيراً من الدول
المتحضرة تحرص على منح مواطنيها جواز
السفر منذ الطفولة المبكرة ليرافق مع وثائق
أسرية أخرى، كالهوية الشخصية والبطاقة
الصحية. بعبارة أوضح تمنحه الحرية
منذ نشأته الأولى بلا قيود لتعزز فيه روح
المواطنة والانتماء إلى حاضنته الوطنية،
وبالتالي ليثق مبكراً بوطنه وهو يحمله أينما
حلّ بشكل دفتري صغير يحمله في جيبه وهو
معلق بين السماء والأرض؛ لكنّ دولاً أخرى
لا تثق بمواطنيها وتعاملهم بطريقة الخشية
منهم، فتغلق أمامهم الأجواء والمنافذ
وتصور لهم العالم وحشاً كاسراً، ككل الأنظمة
الدكتاتورية ذات النظام الشمولي التي
(تخاف) من سفر مواطنيها إلى الخارج كي
لا يروا العالم المتحضر والإنجازات البشرية
وديمقراطية الشعوب والمجتمعات المدنية
السائرة بنجاح في ركاب الحياة ■

كاتب من العراق مقيم في بغداد

الشاعر والقصيدة

سامي مهدي



أولاً: من ينظر اليوم إلى المشهد الشعري يجد عدة أشكال متداولة للكتابة الشعرية، ولكل شكل من هذه الأشكال قواعده الفنية وشروطه، وهذه الأشكال في حالة جدل وصراع، وكل منها يحاول إثبات جدارته الفنية وحقه في الوجود، ولكن بعضها أخذ يأفل، وبعضها أخذ ينتشر، وليس في وسعنا، موضوعياً، أن نقرر مصير أيٍّ منها.

وأن تكون لغتها لغة مقتصدة متوترة وذات كثافة دلالية مشعة، ترتفع بالجزئي الطارئ إلى الكلي الشامل، وبالمحدود إلى المطلق. هذا يعني أنني لا أقصر نفسي على كتابة القصيدة حتى لو كانت هناك فكرة تجول في ذهني، بل أدع هذه الفكرة تتفاعل في الداخل حتى تأتي لحظة انفجارها، وعندئذ أترك للقصيدة أن تختار شكلها وإيقاعها الموسيقي وتركيبها البنيوي حتى تكتمل، فإن تعذر اكتمالها في اللحظة، لسبب من الأسباب، فإنني أتركها لأكملها في وقت آخر. أما عن اللغة فأنا أرى أنها ليست كياناً مستقلاً عن القصيدة، بل عنصر أساسي من عناصرها، ومعنى ذلك أن شعرية القصيدة لا تكمن في لغتها وحدها بل في تكوينها الكلي الكامل. وأرجو ألا أخطئ حين أشير هنا إلى شيء أسميه 'كيمياء القصيدة' وأعني تفاعل عناصرها، ومنها اللغة، تفاعلاً وظيفياً أشبه بتفاعل العناصر في مركب كيميائي، والمعطى النهائي الناجم عن هذا التفاعل هو الذي يحدد شعرية القصيدة ويعين الوظيفة التي أدتها اللغة: شعريتها أو لا شعريتها. لذلك لا أميل إلى تقسيم اللغة تقسيماً مسبقاً إلى لغتين: شعرية ولا شعرية، ولا أقبل تجزئة لغة القصيدة إلى مفردات وجمل ومقاطع في معزل عن تكوين القصيدة الكلي كما يفعل أتباع المنهج الأسلوبية، إذ ليس ثمة لغة شعرية خارج القصيدة وقبل اكتمالها

ما أظن. فأنا لم ألبأ إلى تطبيق أي مفهوم سابق عليها، ولم أخضعها لأي منظومة نظرية جاهزة. وما سأقوله عنها هنا ليس إلا وصفاً نظرياً لتجربة شخصية تحكمها حيوية العملية الشعرية، وتطورها التجربة، وتغنيها الثقافة. وفي ضوء هذا أقول: أولاً إن الشعر عندي مزيج من الرؤية والحلم والذاكرة، وكتابة القصيدة مزيج من الوعي واللاوعي، والقصيدة تبدأ عندي بفكرة تلمع في الذهن مثل لمع البرق، بفعل مشهد أراه، أو حادث أشهده، أو تجربة أعيشها، أو حكاية أسمعها، أو قضية أفكر فيها، أو قراءة أقرأها، أو أي شيء من هذا القبيل. غير أنني لا أشرع في كتابة القصيدة في لحظة التمتع الفكرة، وذلك لقناعتي بأنها ستكون سطحية وفجة، بل أدع هذه الفكرة أياً ما وليالي، كثيرة أو قليلة، حتى تتفاعل عناصرها وتختمر، وتنبثق في لحظة ما انبثاق الينبوع، بلا خطة مقررة لكتابتها وتشكيلها، وهي عادة ما تكون لحظة من الصفاء الذهني والارتياح الجسدي. وحالما تنبثق وتأخذ سبيلها في الكتابة يبدأ الوعي بمراقبة حركتها، فيقيم لها لها مصداق تمنعها من الاندفاع في شعاب تبدها أو تخل بتركيبها، لأنني أحرص على أن يكون لقصيدي شكل واضح وبنية متماسكة تماسكاً عضوياً، لا إسهاب فيها ولا تطويل ولا ضياع في التفريع والتفصيل،

لذا أصبح من الصعب اليوم، وربما من المتعذر، تعريف القصيدة وتحديد شكل معين لها. فنحن في مرحلة مخاض وتحول متسارع، تبدو فيه الأشكال المتداولة قلقلة، والأشكال الجديدة ما تزال في طور التشكل، وهي تتقلب في تشكيلها، تحت عنوان التجريب، وتتقلب معها الأنواع. وقد تطول هذه المرحلة دون أن تنتهي الأشكال القديمة وتستقر الأشكال الجديدة وتستقر معها الأنواع، وقد تظهر أنواع أدبية وفنية جديدة ومختلفة، تصبح معها الأنواع التي نتداولها نحن اليوم، أو بعضها، تراثاً من الماضي وزخارف من زخارفه. هذا على مستوى الرؤية النقدية العامة، أما على صعيد الموقف الخاص، الشخصي جداً، فأنا أحرص على أن تكون قصيدي نسيجاً دلالياً وإيقاعياً متشابكاً، ومنسجماً في تفاصيله، يفضي في نهايته إلى تشكيل كلي قابل للتأويل. ورغم أنني كتبت الكثير من قصائد النثر، منذ أوائل الثمانينات حتى اليوم، ما زلت أفضل أن تكون قصيدي موزونة، لأنني أعتقد أن الوزن يؤدي في كل قصيدة موزونة وظائف ثلاثاً: تنظيمية وإيقاعية ودلالية، ومن دونه يبدو التشكيل الشعري ناقصاً. فالوزن، كما أراه، ليس حلية ولا زينة، بل ضرورة، وهو بالنسبة إليّ ليس قيداً ولا عبئاً على الإطلاق. إن تجربتي الشعرية سبقت مفهوماتها في

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

القصة العربية القصيرة

فن كتابة القصة في الأدب العربي الحديث

حال الكتاب العربي

كيف تنشر الكتب

في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

النقد والوعي النقدي

لماذا تراجع النقد وماذا حل بالوعي النقدي
في الثقافة العربية

الاستبداد الشرقي

دور الحاكم المستبد
في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب

هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الرواية النسائية العربية

هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الكتابة والجسد

الجسد والجنس في الإبداع العربي المعاصر

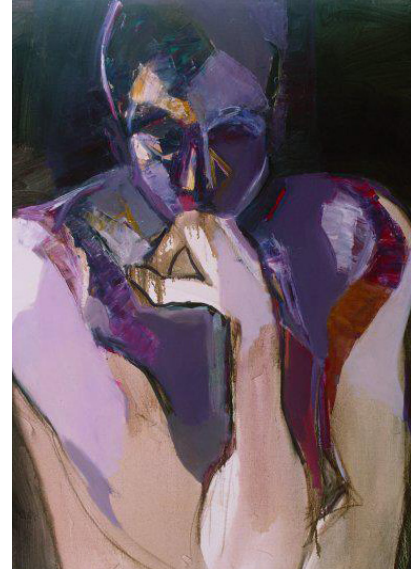
الصحافة الثقافية العربية

أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



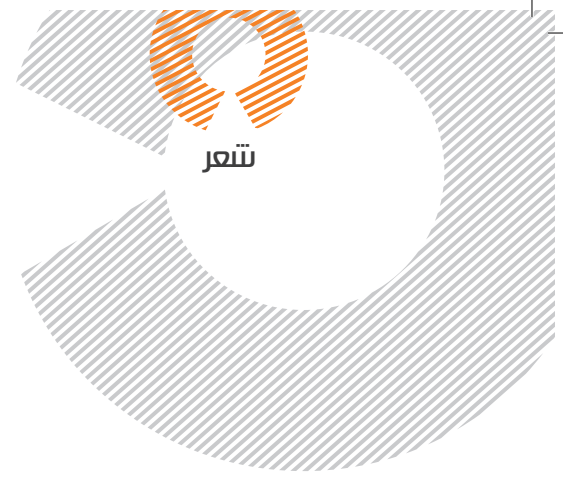
فكر حر وإبداع جديد

حبيب شبيب



وتحولها إلى جسد مستقل.
وبذلك لا تكون اللغة ومفرداتها وجملها
وصورها ومفارقاتها غايات في حد ذاتها،
ولا يضطر الشاعر إلى اصطناع الزخرفة
والتزيين أو البحث عن نقاء لغوي مفتعل
أو الانسياق وراء لغة انفعالية محضة، بل
يمارس حرية الخلق ممارسة كاملة وينتهك
المعايير الجامدة بهذه الممارسة.
ثانياً: القول بأن القصيدة حدث جمالي
موضوعي يحدث في اللغة داخل اللغة،
وداخل العالم، هو في ظني ضرب من
الميتافيزيقا، وهو يذكرني بمعتقد عبراني
قديم يوم كان العبرانيون يعتقدون بأن
متنبئهم (وهم شعراء) ممسوسون بروح
إلهية توحى إليهم وتنطق بأفواههم. ولكن
اللغة في الواقع ليست كائناً متعالياً ونظامها
الخاص لا يعمل بمعزل عن وعينا وإرادتنا
وتدخلاتنا، ومن ثمة فإن القصيدة ليست
حدثاً جمالياً تلقائياً محضاً، وإلا لكانت
محض هذيان، وكان الشاعر مجرد يد
تكتب، وهذا ليس واقع الحال. فالواقع أن
الشاعر هو من يستقبل هذا الحدث، ومن
يتدخل في لغته ومن ينظمه ويضفي عليه
شكله النهائي ويمهره بقناعته، ولهذا قلت:
إن كتابة القصيدة هي مزيج من الوعي
واللاوعي، وهي بهذا تنطوي على شهادة
الشاعر على عصره وعلى عالمه ■

شاعر من العراق مقيم في عمان



آلام الصخور

قصائد وتذرات

محمد الجراح
2001-1961

آلام الصخور

الفخ

كلّما حلّ المساء في ثوبي،
العتمة نورٌ كبيرٌ
يقودني لأهتدي،
كيف، إلهي، أتخلّق في الوقت القصير؟
كنتُ دهرًا أسيرُ،
والعناصرُ تفنى،
كما تفنى الضمائرُ..
وحدها النار أخرجتني من فخّ الحرير.

آدم ذات يوم

أمضي مع السكون، وأحطّمه
أتهدّجُ كموج البحر في سويغات
الصباح
وحيدٌ، ولا شيء معي.
أدفع آخر أرواحي
إلى ذلك العظيم الذي يأخذني إلى
الصمت
كأنّي في حالة واحدة. لم أنشط بعدُ
أكلّ التفاح،
وأنْتَظِر.

حجرُ الكلام

حجرُ الكلام في هاوية أوجاعي
ي
س
ق
ط
من أنا؟
الأريج يتخثّر في العيون،
الكلامُ في عروة الصّمتِ،
ناره تأكلُ أزْرارَ الوقتِ
من أنا، هذا الصامتُ،
ما الكلامُ؟

قطيعٌ يسحقُ سنابل الضوء
ضحيةٌ
حوافر
الكلام
أنا.

الشاعر

أخرجُ برقًا من لهب في أرضٍ
وما تناسله الفكرُ من سوط.
أجنحتي القصيدة، الحريرُ الباقي في
أعماقي.

ليس لي مأوى لكونٍ دودة،

لكنني وحيدٌ كالزّرقَة، ووجهي قوسٌ

قزح،

ولا صوت لي إلا في القصيدة الراكضة،

كأرنب مذعورٍ، في حقول باقية.

هكذا قيّض لي أن أكون الشاعر

بعينين مكسورتين على الإسفلت:

قائمة شاحبة،

وأبنية شاحبة؛

مفاصلي توجعني،

وآلامي شاهقة كآلام الصخور.

صعود

الهواء صار أشواكًا، تحت قميصي،

أمضي في صورٍ

قليلة

قدماي كبيرتان

وحلمي يسيل تحت شمسٍ،

أنزع عن كتفي يد التراب،

ليس الآن،

ليس الآن.

أريد، حقيقةً، أن أنجو من مؤامرة

الجدور

مايا تشدني من كم قميصي لأبسط
يدي،
فنصعد،
ونكسر الدوران.

الأرق

لن أنام في فراش
أجنحتي المطوية في قميصي
ترتجف،
طيراني العظيم، سيزلزل أرض الآلام

أنام ليصحو المكان
الظلام حبيبته،
أغرق
في
الحلم
وأقطف عشبة الخلود.

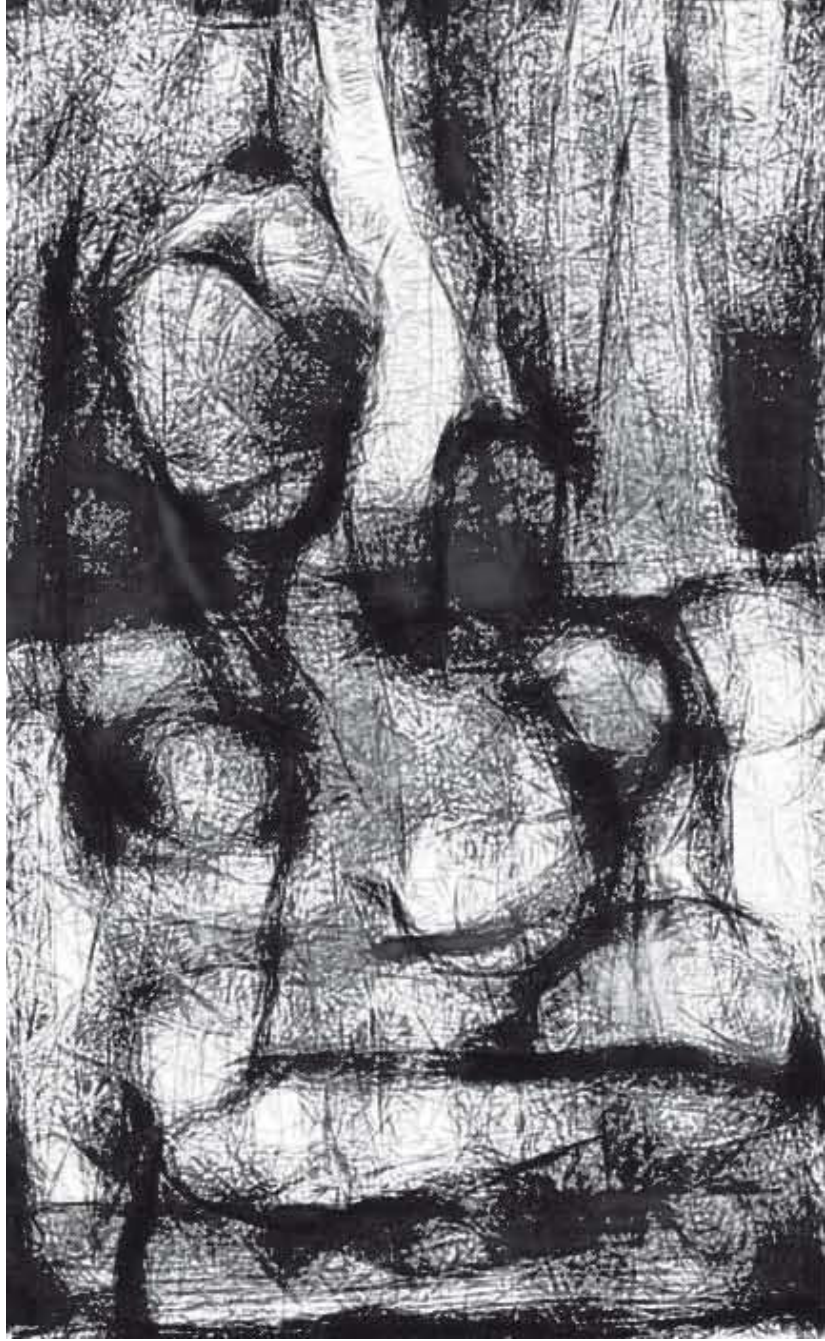
الغريب

ثوبي رداء الليل
وعيناى نجمتان قديمتان،
عابراً، أشدو، والسماى رنين أبيض
يغرق
في
سواد
عظيم
عمري أربع وعشرون ساعة،
حلم يظهر في الأخضر،
فواصل في الأبد

عيناى فجوتان في جمجمة الكون
وقدماى صيحة في مسرى الأرض.

دمشق

هنا دمشق
شمس زرقاء والأرض تحت وإبل
على مقعد



طفولتي تنام على ساعدي،
والأسود، من حولي، مودة بارقة
أمدد الشام في تابوت / هو ذا جسدي
الجميل،
في صمت المودة،
وفي حذر الرماد.
ليس عندي سكين حارة لأقشر الأيام،
ولا كأس لأتكئ على الغفلة؛

أنا محمد سماوي في كتاف هواء
اليوم أكتشف أجنحتي،
لأقفز فوق الليل
وفوق النهار،
دمي كرنفال، ولن يكون لي قبر.

الإزميل لم يستطع أن ينقش اسمي في
شاهدة.

الدّهشة خضراء، والعمرُ أخضرُ
أيتها الورداتُ،
أذهبُ إليك ولا أعود.
لي طفلةٌ،
ولي،

مرحُ الليل، تفاحةٌ سوداءُ،
هنا دمشقُ
قهقهةٌ وراء الزمن،
وأنا معقود اللسان، ولا إله أسطورياً
يهزأ بي؛
خذ حقيقتي، أيها الوجع،
لأنفدُ،

خذ ما تبقى؛
مطرقةٌ ودمٌ وأجفان
هنا دمشقُ؛

تطلُعُ
في بياض الصّفحة
أحفرُ
مأوى لي.

أخرجُ
وأدخلُ
وأتلّفُ،

فأراني في بؤبؤيك
رجلٌ عليه معطفُ
أدخُنُ لفافتي، وأريدُ أن أخرج.

الليلُ أبيضُ
والصّمتُ شجرةٌ مثقلةٌ بأثمارٍ

أجنحتي تلطمُ التّوم.

كأس

تضحك الكأسُ
وتضحكني
قالت إنها الأخيرة..
الهواءُ

والماء
والثلج
والنّار
في كأسٍ الأخيرة!

أسنان بيضاء

ذاكرتي بحرُ
أصدافُ، أسماكُ، مرجانُ، قيعان متوارية
أعلّقها على مشجب في غرفة
وأُنزلُ
إلى الشام،

تلك ذاكرتي الزرقاء،

أتركها، وحيدة، بلا أضواء،

ومن دون أنغام،

نائمة على وسادةٍ بعد تعبٍ،

وأنا أمضي، على رصيفٍ، لأتذكّر ذاكرتي
الوقتُ له سيقان عجلي وذاكرتي بعيدةٌ
عن خطوتي

كأس بيضاء في بحر أبيض

ذاكرتي بين أسنانٍ بيضاء.

هو الذي يعرف

آخر شخص كان يضحك

خرج منذ زمن.

كم بدلتها،

ولم أجدهُ

ثيابي؛

ليست عليّ.

في عرائي يبكي ثوبي القديم.

احتفال

حذاءٌ استأجرته

بالحسرة،

لأظهر به في كرنفال المراهبة،

هناك التقيت امرأةً اشتهدت حذائي،

ولم تشتهيبي.

ناولني ثمرةً محرّمةً
تخافها الفضيلةُ
علّني أكون آخر رجل في جمهور
العظام الملونة.

خياط دمشق

إلى أخي محمود

شاحبةُ الأقمشةُ على الأجساد الرطبة

أصابعك وحدها خضراء

والإبرةُ السلاحُ

يتلامحُ

في عيون الذين يصنعون عصر الموضة

بالمال الذي ورثوه

عن قارون؛

والآن،

جميعهم في القبور

الدودُ طعامهم الذي لا ينقطع،

بينما نحن نشرب، هنا، شاي القصيدة.

القصيدة الجديدة

أوزانُ النّهار ثيابي

علّققتها على مشجب الليالي

ما أنت فاعلٌ بها كلّها،

وأنت لا تملكُ ورشةً لإصلاح أعطال

الصّوء.

الجدار الذي يفصلني عنك

سلطةٌ غير شرعية قوامها مهنتي.

هناك من يحجز تذكرة في محطة

الحياة،

وأنا أُلح به في قطار الموت السّريع.

قصيدي،

قوامي المفكّك.

كتاب التذرات

من الآخر إلى الأول والبقية صمت

I

جلسة شخص

على كرسي الليل جلس
الفرح
قصائد/نجوم
السماء شفة زرقاء، والماء لؤلؤ.
الكون نشوة الأسود،
مظلة حالم.

ضوء

قميصي ابتسامة
وحضورك زهرة،
أخلع قميصي،
فلا
أحد
هنا.

تصوير

من جرح السماء وترك الأخضر
يتساقط؟
التراب على عيون الوقت
أبيض،
دمي موج،
ونفسي حبيسة،
والسماء قميصي المتروك في المطر.

منصة المطلق

وقت يأكل من ضحي الوقت،
والأغنيات تتكى على حنيني.
أنظر.

ولا أحد

على منصة المطلق نافذتي تعد عتمة
وجهي زورق معطل، ويدي شراع
مكسور.

حواء

تجمل شفيتها،
وتحسبني
ربيب الماء،
هي
التي أحرقت عشاقها.
أنا مرآتها.

إشراق

الياسمين منزل اللهفات
والماء وجهي القديم.
أشرب ماء الليل،
فيورد
أعمالي
أسود بارداً.

الرقيب

لم تعد للرقيب عين
المحارب
كي أصير،
رحت أضرب في الأرض
تتلصص من وراء الركام
الرقيب في دمي،
في أقمطي،
في كفني؛
عين الرقيب ساهرة في قلبي الذي به
أكتب.

امرأة

الناقوس يقرع معدن الحلم،
أنام
وأصحو
ابتسامتك قوس قزح في صباح
ووردتي القانية
في عروة قميصك الأبيض.

السيد ميم

هواء
يطير شعر الجميلات،
هواء الحلم في الضحي
الهواء
الذي هو أنا
علي يغادر في الهجير.

II

امرأة

المقاعد سوداء وجلوسك أبيض كالثلج
صيري كي تغيب
وأنتفتح
بهجة.
قلبي أزمان حضورك.

الشاعر

بثياب سوداء
أصلي
للوامح المطلق.
ضوء الصباح يخرج من مصرعي.
عينا خارج العالم.

شخص هنا

ليس لدي سكين لأقشّر الأيام،
ولا كأس،
لأتكئ على الغفلة.
أدفعُ المجذاف في بستان الضوء.
مايا تطيرُ إليّ بأجنحة بيضاء.
مرةً
يدك من خارج الأزمنة تحمل غمامتي
المسافرة.
يدك التي أخرجت ظلمتي،
أخرجتني
إلى
وحدتي.

مايا

أيُّ ملاكٍ رائعٍ،
مشغولٍ بمهارةٍ،
هو
أنتِ..
هواءٌ موغلٌ في النوم.
العاشق
قميصي ليلٌ على مشجبٍ
والصمتُ ينظرُ في ألم.
يا حصانُ، يا حصانُ،
خذني إلى مهدي الأزرق
صهيلك سريري.

مايا

طوبى لابتسامتك، الأريجُ الفواحُ،
روحكِ.
غبارُ الزمانِ،
لن يحجب الزهرة،
أريجكِ يفتحُ النافذة.

رحلة نهائية

ذهبَ السيدُ م إلى السيد الفراغ،

وعلى سرير المغيب،

رجع

مضرّجاً

بأزهار اللوعة.

شخصٌ مستقلّ

رمادُ اليقظة وهجسُ النائم

توأمان

كيف ينامُ الصحو، أنا هو، كيف أنامُ،

كيف ينامُ جمرُ اليقظة؟

فراشةُ الحلم تحترق.

IV

المحارب

كي أصير،

رحتُ أضربُ في الأرض

من رأى مثلي؟

عشقي كالرواية في طيّات كتاب.

الصريع

ها أنا مضرّجٌ بالفجر

وملفوف بورق الأمس،

فتك بي الليل

فانبعثتُ خمائل، وصرتُ ضياءاً مرسلًا.

آدم

آدم، آدم، أنت الماء والتراب، أنت ،

وأنت

ماءُ الورد في زجاجة الكون؛

وجهي وجهك

والنسيم أريجك.

فكرة

تجمعين كشهواتٍ

وتركضين

تجمعين في اشتهاك

كي ألج سراك بالألوان.

محمد

كي أصير أضربُ في الأرض،

أسأل:

من رأى شخصاً مثلي؟

عشقي كالرواية في طيّات كتاب.

مايا

عيناك قصيدي الضاحكة في جدول

الليل،

فمك

الوجود الأول للقبلة.

سيزيف رياضياً ماهراً

في النهار، نهار الليل،

أركض،

أركضُ

لأقطف عتمة الضياء.

أب

لم صيرتني خالقاً منكسراً.

الخريفُ

عتبتي،

ومراتي ضئيلة الأبعاد.

المستطلع

لأنني يَقَطُّ باردةً في بلور الماء

وقفتُ قاسياً؛

فلأتواري، إذن، بعيداً عن ظلي.

لو أنني كنتُ أصغرُ لما وجدّتي أنهنسُ

الهواء من ندي الحجارة.

في حديقة

على أغصان رוחي تنمو زهيرات الضوء

ذبلَ الليلُ،

ورأيتني منسياً

لكن الضوء مساحة في جسدي.

غائمة.

شاعر

أذهبُ إلى أمس الوردية،
أنا الذي يسكنُ الليل.
نوافذي للريح.

الحادثة

منذ أن شددت الخيط،
رأيتُ معرفتي
ومشى التابوت تحت ناظريّ.

الخائف

أعطني حلمتكِ،
لأهدأ،
أمي وضعت على ثديها الحنضل،

IV

مقابلة

- ماذا تريدُ أن تكونَ؟
- شوكةُ الحياة تمنعني من الإجابة.

نظرة

جعلتني أضحيةً،
مقلُ الصباحِ الطالعِ من عتمةٍ فاضحةٍ.

كأس

أخافُ أن يهوي جدار،
ويكسرهما.

V

بورتريه

أشواقِي أصابعُ مشبوكةٌ على ركبة
الوحدة ■

شاعر من سوريا مواليد دمشق
قضى بطريقة مأساوية، والقصاصد من
مجموعة قيد النشر



III

دمشق

أربعة أبواب موصدة، أشرعها
لأربعة رجال يتأهبون..
زرقاء كل الجهات.

امراة

متكورٌ في سرير،
وظلمةٌ
أرضعُ من ثديها لبنَ الصمت.

شعورٌ

أكادُ أشفُ،
فتخرجُ الأرضُ من كتفي
إلى أصيل آخر.

معتز

رجل قديمٌ جدًا
في معطفٍ من الهواء
يقودُ حلمًا خافقًا على منعطفاتٍ

امراة في ال 30

يا مرآتي التي رأت شبابي،
أي ثوب أردتي؟
حبيبي قادم من بين السطور،
وأخافُ أن لا يراني.

بؤساء

رأيتهم،
هم الذين ربخوا الخبز
يحصدون، الآن،
الندم.

برهة

غزالةٌ تتجولُ في بستانٍ
أتلمسها خفيًا، بأصابعي
داميةً،
وأغطيها بوردات صمتي النائية.





ملف

ميشتال أونفري

أوروبا وانفجار المشرق العربي والعنف الديني ومصارع الاستبداد

تفتح "الجديد"، بدءاً من هذا العدد، ملف الحوارات الفكرية الواسعة والثقيلة، بناء على قناعة راسخة لديها، تشاركها فيها فئات متعددة من المثقفين العرب تتصل بغياب الحوار بين ضفتي المتوسط، تلك القطيعة التي تجلت في السنوات الأربع الماضية خصوصاً، حيث اختفى مفكرو الغرب، وصمتوا عن حريق المشرق العربي، والمجازر الكبيرة التي وقعت وتقع فيه يومياً، وعن انهيار الدول والكيانات والمجتمعات، التي لطالما استقت قواعد وجودها النظرية من أولئك المفكرين وأبائهم في الغرب، لنجدهم اليوم، في عجز كلي عن تفسير الواقع، فأثروا الصمت أو الركون إلى التفسير الشعبي والإعلامي لما يحدث. فالشرق، في قراءتهم للوقائع، يعاني من صعود الإسلاميين وانتهى الأمر، ما يشكل تهديداً للغرب وأمنه المستقبلي، دون أن ينظر هؤلاء، غالباً، إلى عامل الاستبداد الذي تسبب في نشوء ونمو تلك التيارات المتطرفة، ودون أن ينظروا إلى الفتن العظيم الذي عانت وتعاني منه التيارات المدنية والليبرالية الشابة التي تم خنقها في مهدها، لتخلو الساحة للعسكر والإسلاميين، ولعنفين متقابلين، بالتالي، يتصارعان على الوصول إلى السلطة، في ظل واقع عربي لم يهتد يوماً إلى بوصلة المستقبل، وظلت نظمه السياسية، غير الشرعية في أكثريتها، تتوارى لنصف قرن وراء اقنعة "القضية المركزية" التي تمزقت، تماماً، مع انتفاضات الربيع العربي، ولم تبق أمام انظمة الاستبداد سوى مواجهة قدرها الأساوي مع جمهور اكتشف الطريق إلى باب الكهف للخلاص من ظلام ليل طال.

ميشتال أونفري، الفيلسوف الفرنسي الذي عرف بنقده الشديد للأديان، ومنها الإسلام، بدءاً من تناوله لبعض نصوص القرآن الكريم، والتي عدّها محرّضة وداعية للعنف، وتحليله لفكر الإسلام ككل، سيكون له في "الجديد" مواجهة حوارية حادة، يعرض من خلالها فكره ورؤيته للعالم، أوروبا التي قال إنها تحتضر، والمشرق الذي اعتبر أنه يسبح في عنف الإسلام، مسلمو أوروبا، ووصفته التي ينصحهم فيها، للانخراط في "إسلام جمهوري"، حيرته أمام أولئك الذين ولدوا فرنسيين، لكنهم يحملون في تكوينهم الإسلام، وآخرين مثلهم يرثون الكاثوليكية ونصوص الإنجيل "الدموية"، غياب "المسيح المتسامح" وصعود تعاليم وذهنية الحروب الصليبية، التحدي الكبير الذي يدخل أونفري نفسه فيه بتفنيده للنص القرآني ومعه سيرة النبي محمد، ملتزماً جانباً من الرواية والسند، قد لا يوفق فيهما على طول الخط. على أن أكثر ما يشغل تفكير أونفري هنا في هذا الحوار الموسع معه هو تبرير خروج الإرهاب من النص، أكثر من النظر إلى شبكة العوامل الثقافية والاجتماعية، رغم إدانته لما سفاه إرهاب الغرب والولايات المتحدة الأميركية ضد شعوب العالم العربي والإسلامي الذي يقتل الأبرياء بأحدث الأسلحة وأدوات التكنولوجيا باسم محاربة الإرهاب.

حول حوار أونفري تدور، في هذا الملف، ردود وسجلات، يميل جُلّها إلى رفض فكره، وينطلق أغلبها من ذاكرة مسوّغة، كما في المقالات التي كتبها مثقفون وباحثون جزائريون، أو تلك التي كتبها فيلسوف فلسطيني، بفعل التاريخ المتداخل سيما في القرنين التاسع عشر والعشرين، والذي لعبت فيه فرنسا أدواراً كولونيالية في وعي سكان حوض المتوسط وشمال إفريقيا، قفل تركة وإرث الاحتلال المباشر، قبل أن يتحول عدد من هؤلاء إلى لاجئين على أراضيها، ومن ثم مواطنين بالمولد والوثائق والثقافة.

تريد الجديد تحويل عدد من صفحاتها إلى تلك الساحة البديلة للحوار المتوسطي، الغائب عن الوجود في الواقع، لرصد تلك الحواف التي يلامسها حوار الغائبين عن الغائبين، بينما تنتشر نيران حريق المشرق العربي وتزداد مخاوف أوروبا، من مآلات لا يفوت أونفري أن يشخصها، معتبراً إياها بدايات "احتضار الحضارة الغربية" التي تكاد أن تلفظ أنفاسها الأخيرة، حسب وصفه.

تدخلنا في حوار أونفري، بإشارات إلى بعض الزوايا التي رأينا أن الصواب جانبها فيها، أو أنها تتطلب تعليقاً من المحرر، مفسحين له في المجال لنقد الفكر الديني بحريته الكاملة، من دون مصادرة أو رقابة أو تشويش يمنع القارئ العربي من معرفة كيف يفكر هذا الفيلسوف الذي يعتبر اليوم أشهر فيلسوف فرنسي حي.

في هذا العدد والأعداد التالية من "الجديد"، سنترك الباب مفتوحاً للمفكرين وأهل الرأي الراغبين في الإدلاء بدلوهم في القضايا التي أثارها الحوار أو مناقشة الأفكار والرد عليها أو معها. والمجلة ترحب بنشر تعقيبات فيلسوف ميشتال أونفري على المثقفين العرب الذين قرأوا رؤيته كل على طريقته في حال رغب هو بمواصلة الحوار ■

قلم التحرير



O
n
f
r
a
y

M
i
c
h
e
l



il dénuda nos chimères

Hugues



حوار

ميشال أونفري

التنعّب دُفن حياً واستبدل بالفوغاء وأوروبا تحتضر

عن انفجار المتطرف العربي والعنف الديني
والالتباس الكبير بين ضفتي المتوسط

غالبا ما يشتغل الفيلسوف باستقلال، تام ومشروع، عن أي عقيدة دينية، باللجوء إلى المنطق السليم، الذي يمكنه أن يحوز معارف سليمة وبعيدة عن "الشطط" الفكري. فحقيقة وجود الله، ووحانيته، وروحانية النظام الخلقي وغيرها من الحقائق قد بلغت الفلسفة الأولى على يد سقراط وأرسطو وأفلاطون، وكثير من المدارس الفلسفية التي جاءت في ما بعد، رأت أنه لا خطر على العقل إذا أدرك كينونة الوجود، ولا خطر في الاعتقاد بأن "قوة الإيمان" تقابلها "جسارة العقل"، لكن إذا تداخلت المفاهيم الفلسفية مع المفاهيم اللاهوتية قد يحدث انفصام في التفكير والإيمان، ويمكن أن يقع الخطر حين يحصل التوهم بأن الإيمان يمكن أن يكون أقوى بكثير إزاء العقل الضعيف. بل إن البعض ذهب إلى القول إنه لا خلاف بين العقل والإيمان، لأن العقل لا يمكن أن ينكر ذاته ولا يمكن للحق أن يتجاوز حدود العقل.

الفلسفة، ليقدم أطروحته للدراسات العليا، في العام 1986 بعنوان "الآثار الأخلاقية والسياسة للأفكار السلبية لشوبنهاور". بمركز الفلسفة السياسية والقانونية بجامعة كون بجنوب فرنسا. بعدها تعرض إلى سكتة قلبية عندما كان عمره 28 سنة، تجاوزها بأعجوبة. وبعد عودته إلى حياته الطبيعية، بدأ ينتقل بين البلدان الشمال إفريقية، فتعرض أثناء وجوده بموريتانيا إلى عدوى قاتلة عرضته إلى جلطة دماغية وأقعدته السرير لبضعة أسابيع، ومنعته من الكتابة لفترة طويلة. بعد أونفري من بين أولئك الذين يعتقدون أنه لا وجود للفلسفة دون الاستفادة من علم الاجتماع، والعلوم الإنسانية والعلوم، بما في ذلك التحليل النفسي، يقول "الفيلسوف يفكر وفق الأدوات المعرفية المتوفرة لديه، وإلا فإنه سيفكر خارج الواقع". تأثر بباروخ سبينوزا، البارون دي هولباخ، نيتشه، ألبيز كامو، بيير هادو، ديوجين سينيوب، شارل ديغول، وغيرهم، وألف "سطوة البقاء" و"بطن الفلاسفة" الذي صدر عن دار غراسيه. 1989 و"الحقيقة الشبهة". غراسيه، 1995 ومن مؤلفاته أيضا "على خطى أبيقور، نيتشه وكامو". وأقول صنم. الفرية الفرويدية عن دار. 2010 والذي اعتبر فيه أن التحليل النفسي هذيان طائفي. فكان "قنبلة" في الأوساط الفلسفية بفرنسا.

هل بوسع الإنسان، في حال غياب الجسارة الفكرية والروحية، أن يستمر في استكشاف المعنى النهائي للوجود والحقائق وتصحيح بعضها أم أنه يفرض به الأمر في نهاية المطاف في الوقوع في الانحراف أو الخرافة؟ الإيمان، في تعريفه العميق، هو الإدراك المباشر للكينونة المستقلة؛ والعقل، في تعريفه الأعمق، هو فعل التفكير المتراكم في هذه الكينونة. فهل يمكن للإنسان أن يتجرد من أحدهما؟ هل يمكن إنكار وجود إله وتفسير الأشياء وفق منهج حياتي مجرد يمكنه أن يكون خلافا للنعمة والحياة؟ الإسلام والمسيحية وأوروبا والشرق والعالم في لحظته الراهنة، أسئلة وأخرى سحاول استكشافها مع الفيلسوف الفرنسي ميشال أونفري الذي دافع عن فكرة الإلحاد والمتعة في هذا الكون. الفكرة ذاتها التي وسمت نيتشه وأبيقور ودافع عنها أصحاب المدرسة الساحرة والمادية الفرنسية. ولد أونفري في العام 1959 في الفاتح من يناير بشونيلوا بالنورماندي بفرنسا، لأب مزارع وأم تعمل منظفة، وبعد وفاتها انتقل إلى مدرسة داخلية كاثوليكية تعنى بالآيتام، ليعيش طفولته مع المعاناة ويكافح من أجل البقاء والاستمرار. ومنذ بداية الثمانينات أخذ أونفري يدرس



الصديق قبل العدو... صراحة أونفري وشجاعته في القول بأن المشكل ليس مشكل إسلام بل هو مشكل عنصرية الفرنسيين، موجهها لومه للحكومة الفرنسية التي شجعت الإعلام والصحافة الفرنسية بالاستمرار في الإساءة للمسلمين ولنبههم محمد، لم تشفع له أمام الإعلام الفرنسي رغم ما يقال عنه بأنه مدلل هذا الإعلام. عندما تحدثنا إليه عن فحوى الحوار رحب بالفكرة ولم يتحفظ عن أي سؤال، وفي كل مرة كنا نستفزه فيها، كان يرد "بعضية" مكنونة مستعينا بنصوص من القرآن أو من التوراة في محاولة منه للإجابة عن تساؤلاتنا وإقناع قرائه من خلالنا، كان في كل مرة يؤكد "لم أكن لأجرح المسلمين في دينهم ولكن أطلب بالقراءة الصحيحة لكتابتهم"، وكلما احتدم الخلاف معه أثناء الحوار، حول نقاط مختلفة يعود ليهدي الوضع بلطافة ولباقة، ويواصل في الإجابة عن الأسئلة بلباقة ورصانة.

تمكن أونفري من أن يصنع لنفسه مكانة في فرنسا وخارجها واستقطب اهتمام الشعب، حتى لقب بـ "محبوب الشعب" مؤسساً لأفكار فلسفية جديدة، يواصل من خلالها عرضه للأديان وما تحتويه نصوصها مشيراً إلى أن القرآن والإنجيل، على حد سواء، يحتوي كل منهما على آيات تدعو إلى الجريمة والعنف والقتل وأخرى تدعو إلى التسامح والمحبة، مؤكداً على أنه يجب على كل فرنسي مسلم أن يحدد العيش وفق إسلام علماني وجمهوري. مؤكداً أن الإسلاموفوبيا الحقيقية، حسب منظوره، ليست في استعراض عمليات إرهابية من قبل شباب لون بشرتهم سمراء ويدينون بالإسلام. ولكن الإسلاموفوبيا هي في ذلك القصف المتكرر لمسلمين أبرياء، عزّل في العراق وليبيا وسوريا وأفغانستان وأماكن أخرى من قبل القوى الغربية بحجة أنهم يهددون أمنهم.

أسس أونفري الجامعة الشعبية، التي تدرّس الفلسفة لتنتشر بسرعة في كل أنحاء فرنسا، كونها تمنح مقاعد لكل الفئات العمرية ودون شروط. وعرف بفكره المضاد للتاريخ الفلسفي، حيث تستند منهجيته على الرؤية التوقعية. إذ يعتبر أن كل شيء موجود مسبقاً حتى قبل وقوع الحدث. هذه الرؤية، سمحت له أن يؤكد الأشياء "المبتدلة"، كأن يقول أن إيمانويل كانط كان "العقل الملهم" لأدولف آيخمان. و من خلال كتابه، "ميثاق الإلحاد" الصادر في العام 2005، اعتبر أونفري أن الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) كانت دياناً للإبادة الجماعية، وأن المبعثر جون ألهم هتلر و"يسوع" هيروشيما، وأن المسلمين فاشيون ودمويون. وفي كل الأحوال، مثلما كسب ميشال أونفري المعجبين، فقد كسب أيضاً الأعداء، خاصة من المؤسسات الأكاديمية "المحكمة" التي رأت في نصوصه "الشطط" الذي يبحث عن التميز والبروز.

محبوب الشعب

يواصل أونفري صنع المفاجآت، مبرراً كل مرة الكثير من "الغط" الذي يتبع بعض تصريحاته "بعدم الفهم"، وهو ما حدث في أعقاب أحداث فرنسا الأخيرة عندما اتهم بانحرافه عن مبادئه. حينها قال في مقابلة تلفزيونية إنه يوجد في فرنسا مشكلة عويصة اسمها "المشكل الإسلامي"، معتبراً أن "القرآن نفسه يحث على الاقتتال والعنف وأنه دموي"، استغرب الكثير من الكتاب والمثقفين الفرنسيين، تصريحات ميشال أونفري، معتبرين أن انقلابه عقاً كان يروج له سابقاً من أفكار هو بمثابة انحراف خطير نحو الأفكار اليمينية "المتطرفة" وأنه أصبح يستعين بأيديولوجية اليمين الحافد على الإسلام والمسلمين. لكن تصريحات أونفري "المستنيرة" حول مقتل رسامي شارلي آبيدو وما تبعه من حملة إعلامية مضادة للإسلام بمثابة شرارة هيجت

❶ "ميثاق الإلحاد" كتاب تنتقد فيه الأديان الثلاثة الإسلام، الكاثوليكية والمسيحية. وأنت تقول إنه يجب أن لا "يحترق" الإسلام، في حين تلوح في المؤلف ذاته بأن المسلمين "برابرة وهمج" وأنكم أنتم المتحضرون، في إشارة منك إلى بعض الآيات القرآنية وسيرة النبي محمد (ص). هل اطلعت على الإسلام في عمقه بما يكفي لتصدر أحكاماً "قيمة" كهذه، علماً أنك سبينوزي الطرح، وسبينوزا عارض كل حكم قيمي أو وهم خاص يقع على دين أو معتقد؟

أونفري الإسلام، مثله مثل الديانة اليهودية، أعلم اليسير عنه، أقل من المسيحية، وهي الديانة التي علمني إياها والداي وقال لي إن هذه الديانة هي التي ولدت الحضارة التي أنا ثمرتها. ولكن، مثلما قرأت التلمود، قرأت بعناية، والقلم بيدي، القرآن والأحاديث النبوية، بالإضافة إلى بعض السير الذاتية لمحمد، إلى جانب عدد من الكتب حول تاريخ الإسلام، لذلك فإنني أعرف التاريخ الإسلامي بشكل أقل من التاريخ المسيحي، كذلك سافرت إلى البلدان التي يوجد فيها الإسلام مثل الجزائر، المغرب، تونس، ليبيا، مصر، مالي، موريتانيا ولبنان. وقد رأيت تعدد مفاهيم الإسلام في التطبيق، وأعلم أن الكثير من المسلمين يكونون أكثر مرونة حينها يستدعي الأمر التركيز على البعد الروحي والعالمي، وبعضهم يكونون أكثر صرامة لأنهم يختارون البعد الديني والسياسي. أما بالنسبة إلى مفهوم "البربرية"، فمن الواضح أنه حكم قيمي، قد يبدو الفعل همجياً عندما يُذبح أشخاص، ذنبهم الوحيد أنهم مواطنو الدول الغربية التي تقصف هذا البلد الإسلامي أو ذاك، لكن أجد الهمجية على قدم المساواة عندما يقتل المدنيون الأبرياء، النساء والأطفال والعجزة، بأسلحة تكنولوجية متطورة (الطائرات الشبح، الطائرات دون طيار والقنابل، في أفغانستان ومالي وأجزاء أخرى من العالم الإسلامي، تحت غطاء أنها تشكل تهديداً لنا على أرضنا، في حين نحن من أنشأ الإرهاب من خلال زعمنا أننا أردنا تجنب تصديره. لا يجب أن ننسى أن الحروب تصنع ثروة الشركات الأميركية التي هي على خلاف ذلك الممول للحملات الانتخابية للديمقراطيين والجمهوريين المرشحين للبيت الأبيض.

سيف الكلمة

❶ "الكلمة سيف على رقاب أصحابها". لطالما رددت هذه العبارة، مؤكداً في كل مرة على "إلحادك" لتقول حتى "أكون حراً"، فهل معنى أن تكون ملحدًا حر الفكر والتفكير، يمنحك الحق في أن تضرم النار في معتقدات غيرك؟ علماً أن العلمانية أصبحت تقدّم منظوراً جديداً في الفلسفة الجديدة؟

أونفري يجب أن نتفق أولاً على مفهوم العلمانية. أنا لست من أولئك الذين يتخذون من العلمانية ديناً عقائدياً راسخاً يقع خارج حدود الزمن. لا أعتقد على سبيل المثال أن قانون 1905 الشهير الذي فصل بين الكنيسة والدولة كان خلاصة عقيدة تقول "أؤمن بالتاريخ وبتسجيل التشريعات في التاريخ".

صور 1905 ليست صور العام 2015، ففي بداية القرن الماضي، كان الإسلام على الهامش وكانت المسيحية هي المهيمنة. اليوم، الإسلام هو الديانة التي تنتشر بشكل مطرد، ومتعافية وقوية على شاكلة ما

سماه نيتشه "بالصحة العظيمة". علينا أن نفكر بالعلمانية بالمفهوم أو التصور الجديد الذي صار يفرض نفسه، وعلينا أن نكون براغماتيين وليس أيديولوجيين. وما أقصد هنا بالبراغماتية أي أننا يجب أن نتعامل بها مع ما هو موجود، حيث أن الأيديولوجي يعتقد بأفكار منفصلة عن الواقع.

يسوع المتسامح ويسوع الغاضب

❶ تدافع عن العلمانية بشكل أو بآخر. لكنك تعتقد أنه لا بد للأشخاص أن يفهموا أن ما على الأرض الفرنسية، هي "السيادة شعبية"، وأن الأديان يجب أن تتأقلم مع مبادئ الجمهورية وتتخطى الحاجز الروحاني. هل يجب تبني إسلام يتوافق مع الجمهورية، بينما الإسلام يقدم نفسه صالحاً لكل زمان ومكان، معزراً بوجود مسلمين ومؤسسات إسلامية مثلاً على أراضي الجمهورية الفرنسية منذ قرن من الزمن وعلى مر الجمهوريات الخمس؟

أونفري أنا أتحدث هنا عن الإسلام الذي يدعو قرآنه للسلم. ولكن مرة أخرى، وتنمة لما قلته للتو، الإسلام الذي من شأنه أن يكون سلمياً عندما يمكن أن يكون في موقع الغزو المهيمن؟ خصوصاً في جوهره، والقرآن هو كلام الله، ونحن لا يمكننا استبعاد أو التحكم في ما قال الله.

إن التناقض هنا موجود في النص، فأولئك الذين يتغنون بالإسلام التنويري، هم على حق، لأن ذلك موجود في القرآن. ولكن أولئك الذين يعلنون الإسلام العدائي والعنيف هم أيضاً يعتبرون أنفسهم على حق، لأن ذلك موجود في القرآن.

دعيني أضرب لك أمثلة من القرآن. أي شخص يرغب في السلام، من البهامة عليه أن يتوجه إلى سور قرآنية تتحدث عن السلم لتبرير ما يرغب. لكن من البدهي أيضاً أن تُعرض سور قرآنية تبرر الحرب لأشخاص يقومون بالحرب لتبرير ما يقومون به.

التناقض ذاته موجود في العهد الجديد. ففي الإنجيل، يقول يسوع المسيح "اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله". (متى ولوقا XX.21-XX.25).

لكن في رسالة روما (1-13)، يقول بولس الرسول "ليس هناك سلطة إلا من الله".

إذا ما نظرنا إلى الأمر من ناحية يسوع المسيح، فالعلمانية هي مع الفصل بين الروحاني والزمني، ومن ناحية أخرى، إذا ما اعتمدنا على ما قاله بولس، فإننا ندرك العلاقة الحميمة للروحاني والزمني، لأكثر من ألف سنة، وبعيداً عن يسوع السلام، التسامح والحب، اعتمدت الكنيسة والفاتيكان، والحروب الصليبية، ومحاكم التفتيش، والإبادة الجماعية للسكان الأميركيين الأصليين، على روح يسوع الغاضب في المعبد وعلى عبارة بولس الرهيبة.

تحديث الإسلام

❶ هل تعني أن الإسلام يحتاج إلى "تحديث شامل في العمق"، رغم أنك تعترف أنه لا يفصل بين الروحي والزمني والمكاني؟

أونفري لا يوجد في القرآن، كما يبدو لي، سورة واحدة تفصل بين الصفتين: الروحية من جهة، والزمانية من جهة أخرى. بالإضافة



وقتل الكفار وإلى الذبح، وتذكر أن محمداً نفسه كان أحد قادة الحرب الذين ساهموا شخصياً في القتال، لا ينبغي أن ينظر إليه باعتباره كرهما للإسلام، إلا إذا أنكر أحد أن هذا القرآن هو القرآن ذاته، أما إذا توافقنا على أنه القرآن فلا شك أن هناك العديد من السور التي تضيء الشرعية على أعمال العنف باسم الإسلام.

أيضاً هناك آيات أخرى أقل عددا ولكنها موجودة، تدعو إلى المحبة والرحمة والرفقة، وترفض الإكراه. يمكن للمرء أن يستدل بهذه أو تلك. وحينها سنحصل على طريقتين لتكون مسلمين. طريقتان متناقضتان تماما. ماذا عن الآية التي تدعو إلى "إبادة الكفار عن آخرهم" أو ماذا عما هو مستخرج من السيرة "أي يهودي يقع بين يديك، اقتله". وأيضا "وقاتلوا المشركين كافة، حيثما وجدوا؟" (الترجمة خاصة بأونفري ولا يوجد سند أو أرقام للسور والآيات المذكورة. المحرر)

هي آيات تحث على القتل وهي موجودة في القرآن. بينما هناك آيات تدعو للسلم كأن نستدل بمثل هذه الآية: "لا إكراه في الدين" البقرة (256) أو الآية التي تقول: "ومن أحيائها، فكأنما أحيانا الناس جميعا" (7:32). وهنا أذكر أن نفس هذه الدعوة، المتمثلة بهذه الكلمات، موجودة عند اليهود (ميشنا، سفر التثنية، 4:5).

في الآيات الأخيرة، يمكن القول حقا إن الإسلام هو دين السلام والتسامح والحب، ولكن على حساب الآيات الأولى، والتي بدورها تجعل من الممكن أن يكون الإسلام دين حرب وتعصب وكراهية. ونجد الأمر ذاته في المسيحية، حيث يدعو المسيح في اليوم الآخر إلى غفران الخطايا، ويرد على الكراهية بالحب، ويدعو إلى محبة القريب وغفران الخطايا. ينادي بالمسيحية السلمية المتسامحة. إلا أنها أيضا على غرار الديانتين اليهودية والإسلامية، حملت في طياتها الدعوة للتعصب والعنف والحرب، وأشار هنا إلى أنجيل يسوع، الذي كان يضرب زوار المعبد بالسياط، وبالمناسبة هذا هو المقطع المفضل لأدولف هتلر في الأناجيل.

نجد أيضاً ذاك الذي قال "لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاما على الأرض، ما جئت لألقي سلاما بل سيفا" (متى 10 - 34 - 36)، سيف سيصبح رمز القديس بولس الذي بنت عليه المسيحية الرسمية أيديولوجيتها، ولم تبني على يسوع السلام والتسامح والحب، الذي كان بإمكانه تجنب الحروب الصليبية، ومحاكم التفتيش، ومؤشر الاستعمار والإبادة الجماعية للشعب الأميركي.

أنت تقدّم النبي محمداً على أنه "رجل حرب"؛ بنقلك لبعض السور القرآنية. في حين نعلم عن طريق الروايات التاريخية الأشهر أن الإسلام لم يحتلّ قلوب الذين يسعون للبحث عن اتجاه لحياتهم على حد السيف. ألا ترى أن مكانته تأسست من تواضع عظيم، وإيثار لنبي كريم اكتسح دينه المعمورة لصفاته؟

إلى كونه حميميا روحانيا وشخصيا، وشرعية خاصة، إلا أن الإسلام هو دين الدولة السياسي لأنه ثيوقراطي بطبيعته، والديمقراطية ليست جزءا من المثالية الإسلامية.

قراءة جديدة

هل ينبغي أن نكافح من أجل العلمانية؟

أونفري العلمانية تمثل مفهوماً حياً وليست عقيدة ميتة، وعليها التفكير في إعادة إحيائها. هناك وقائع لا يمكن أن نفعل شيئاً حيالها، هناك جالية مسلمة في فرنسا تقدر بالملايين. وحسب الأصول، لا يمكن تحت أي ذريعة كانت، أو بحجة "التغيير الجذري"، "إعادتهم إلى أوطانهم" لأنهم عملياً في أوطانهم وفي بيوتهم، إما لأنهم ولدوا هنا، أو لأن آبائهم ولدوا في فرنسا. أنا ضد أي سياسة تنادي بالطرد، سواء كانت تعامل بالمثل أو دعاية إعلامية. وضد النفي الجماعي والذي يحدث غالباً في الدول الشمولية. لذلك يجب علينا أن نتعامل مع الواقع. الواقع يقول إن الملايين من المسلمين يعيشون اليوم في فرنسا. ونحن إذا كنا علمانيين ونتلو التعاليم المسيحية فعلينا ألا نرقّي أو نحدّث أي معتقد أو دين مهما كان، وفي هذه الحالة لن يبقى إلا المعتقدات التي تستغل من قبل الدول الأجنبية التي من مصلحتها أن تجعل من الإسلام، مثلاً، ديناً محارباً ضد الغرب، والأکید، أنه لا يتم بناء المساجد بالمال العام، وهنا تصبح العلمانية خالصة، في معناها، بغض النظر عن النتائج، ولكن بطريقة أو بأخرى سوف تصبح المساجد، أماكن للدعاية المعادية للجمهورية. أما إذا رفضنا وشككنا في الأيديولوجيات، فإن الجمهورية تستولي على هذا الواقع، بعيداً عن أي خيال، وبالتالي يمكن ترقية وتحديث الإسلام الجمهوري، الذي يستند إلى السور القرآنية السلمية. ومن ثمة من الضروري إعداد الأئمة ومراقبة أماكن العبادة، حتى لا تتحول إلى مواقع للدعاية الإرهابية، والأهم من ذلك، الكفاح ضد أولئك الذين لا يؤمنون إلا بالسور القرآنية التي تدعو إلى العدوانية والتعصب للدين.

الكلمات أسلحة

الآية القرآنية تقول بصريح العبارة "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا". والشعوب هنا، تعني في ما تعني، العرب والعجم. ألا ترى بأن القراءة السطحية للقرآن، تستهدف المسلمين في عقيدتهم وترهن فكرة التعايش التي ينادي بها القرآن، وترسخ لاستحالة تأقلم وتفاعل أصحاب الديانات المختلفة مع بعضهم. ألا تعتقد أنه انهيار ذاتي وفكري، بحيث أن الأسباب تتعلق مباشرة بهكذا تفكير وهكذا بيئة؟

أونفري دعينا نتفق أولاً على أن القول بوجود آيات في القرآن تدعو إلى الحرب

أي شخص يرغب في السلام، من البدهية أن يتوجه إلى سور قرآنية تتحدث عن السلم لتبرير ما يرغب. لكن من البدهي أيضا أن تُعرض سور قرآنية تبرر الحرب لأشخاص يقومون بالحرب لتبرير ما يقومون به



شاركت تلك الشخصيات برأيك، في بناء تلك الشرعية للإسلاموفوبيا مع الزمن؟

أونفري الأكيد أنك توافقيني الرأي أن الإسلاموفوبيا، أو كلمة "فوبيا" تحيلنا بالضرورة إلى الخوف من الإسلام وليس كره الإسلام، وهو ما يمكن أن يقال أيضاً على عبارة "ضد الإسلام" أو "islamique" بالتعبير المستحدث. الإسلاموفوبيا، كما يقولون، هي كلمة صاغتها إيران الخميني لنبد أي معارضة لنظامه. هناك نشاط حقيقيون يدعون إلى كراهية الإسلام، وينشطون تحت أشكال متعددة. ولكن هناك أيضاً أناس يفضلون سلمية الإسلام وسوره القرآنية التي تدعو للسلم والمحبة والتسامح ويحاولون إبرازها، عكس أولئك الذين يجهرون بالسور الداعية للحرب: فهل معنى أن يكون الإنسان إسلاموفوبياً، أنه يفضل السلام عن الحرب؟ أنا شخصياً لا أعتقد.

أما بالنسبة إلى أولئك الذين نصفهم بالإسلاموفوبيين والذين أعلنوا عن ذلك سواء، في شكل فلسفي، سياسي أو روائي، أو تألفي، أو فكري. وتجديني، أفكر هنا على التوالي، في رينو كامو، إيريك زمور، ميشال ويلبك، فلا يمكن جعلهم مسؤولين عما أعلنوا عنه أو ما احتوته مؤلفاتهم.

وكما أنه من السخافة بمكان أن نرفع شكوى ضد طبيب الأشعة الذي عاين صور الأشعة واكتشف أننا نعاني من مرض السرطان، فنحمله وزر مرضنا، لا يجب البحث عن أسباب ما حدث بالرجوع إلى أولئك الذين قالوا منذ سنوات إن ما حدث سيحدث، ولكن يجب النظر فيما قدمه سياسيو اليمين واليسار الليبرالي الذين تداولوا على السلطة ولم يأتوا بالحلول، بل خلقوا في فرنسا البؤس والفقر والبطالة والامية وانعدام الثقافة. أولئك الذين احتفوا بجمع المال والنجاح عديم الأفق، الذين صنعوا مأساة الأخلاق والروح. هؤلاء الذين قادوا سياسة الإسلاموفوبيا على كل أرجاء المعمورة بحجة خوفهم من التطرف الديني، فقادوا الحرب ضد دول العراق وأفغانستان مروراً بمالي. نعم، هؤلاء هم المسؤولون والمدانون، وليس الفلاسفة والمفكرون والأدباء والروائيون الذين اكتفوا بكشف الحقائق ورفع الحجاب عن المستور دون زيف أو رياء.

هناك شبهة

ألا تعتقد أن مثل هذا الحكم التعميمي على المسلمين الفرنسيين، في هذا الوقت، هو عنف مشبوه تجاه جميع المواطنين الفرنسيين الذين يدينون بالديانة الإسلامية؟

أونفري بالفعل هناك شبهة. لكن الشبهة في أن نعرف من هو المسلم الحقيقي ومن يدعي أنه مسلم ولا ندري ما يضر بداخله، وإن كان كذلك، فمن يدعو للسلم من خلال الآيات التي جاءت في القرآن، ومن يوظف

أونفري أذكرك بالحديث الذي رواه البخاري (4.73) وهو صحيح، لم يأت بالصدفة ويقول فيه محمد "اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف". إذا اكتفينا فقط بالسيرة المحمدية، على حد علمي، ليس هناك مسلم واحد، نظر إلى محمد على أنه كان وهماً. الجميع يعترف بأنه كان يأتي بالوقائع وأفعاله أفعال نبي. أقدم لك ما هو موجود ومعلوم للتفكير فيه، فبعد عودته إلى المدينة، قال محمد لنجله إنه التقى بين المقاتلين شيوخاً من دون شعور، فذبهم. ثم هذا عقبة (يقصد عقبة بن أبي معيط) الذي سأله قبل أن يُقتل: "يا محمد، من سيطلع أولادي؟ فأجابه محمد "النار" وأمر بقطع رأسه (643-646). يقول أونفري هنا إن النبي محمداً قال لنجله كذا... ومعلوم أنه لم يكن لديه أبناء ذكور وأن أكبر أبنائه إبراهيم مات طفلاً بعمر السنتين، فالظاهر أن أونفري يستند إلى قصة خرافية وليس إلى سيرة مثبتة موثقة من سير النبي. المحرر.

وأيضاً: بأمر من محمد، طعن الشاعر اليهودي كعب بن الأشرف حتى الموت، لأنه هجا محمداً بعد قتل ذويه في بدر (58-61). لم يكن كعب بن الأشرف يهودياً، ولكنه من طيء وأمه من بني النضير يهودية من يثرب، وكان قد قال شعراً يشب فيه بنساء النبي والمسلمين. المحرر

وبالمثل، ذاك الذي رفض الإفصاح عن مكان كنز كان يخفيه، فقام المسلمون بتعذيبه، ثم قطع رأسه (336-337)، لا يُعرف عن أي حادثة يشير أونفري هنا. المحرر

أخيراً، في غزوة الخندق التي ألّبت اليهود على المسلمين، اعترم محمد إنهاء ثلاث سنوات من الحرب غير المعلنة مع اليهود في تحديد المعركة. ويذكر أن جميع الرجال من قبيلة بني قريظة تم قطع رؤوسهم ورؤوس زوجاتهم تباعاً جنباً إلى جنب مع أبنائهم. ما يقرب من ألف يهودي قطعت رؤوسهم واحداً تلو الآخر على حافة مقبرة جماعية. الخندق لم تكن غزوة بل معركة دفاعية اضطر النبي والمسلمون في المدينة إلى حفر خندق حولها ليحموا أنفسهم من هجوم قريش مع قبائل متحالفة معها، فنقض يهود بني قريظة عهداً مكتوباً بينهم وبين النبي وحاربوا ضده مع أعدائه، فطلب من سعد بن معاذ حليفهم أن يحكم فيهم، وكان رجلاً مثقفاً يقرأ في التوراة، فطبّق سعد في بني قريظة حكماً من الأحكام الواردة في التوراة ضد من يخون المعاهدات. المحرر

إذن، إما أن هذه النصوص الموجودة في القرآن خاطئة في الترجمة، ومن ثمّة لا بد من التذكير على الفور بخطورة هذا التزوير بعد إثبات أنه كان مزوراً وتقديم البرهان المقنع.

هؤلاء هم المذنبون

حروب الإسلاموفوبيا والتي بدأت تكسب نوعاً من الشرعية وأصبح يشار إليها بالبنان ويلقى عليها اللوم والاتهام من قبل شخصيات مختلفة بذريعة أنها جعلت من الخوف من الإسلام ومعاداته ممكنين. هل



لا يبقى في هذه الحالة إلا المعتقدات التي تستغل من قبل الدول الأجنبية التي من مصلحتها أن تجعل من الإسلام، ديناً محارباً ضد

الغرب







بأصل الكلمة: يسعى الإرهاب للتخويف وهو أحد أسلحته، والتي تعني أيضا أنه لا يخشى القتل في هجوم في مترو الأنفاق أو طائرة، في الشارع أو في مظاهرة، وهو ماّر أمام كنيسة أو إن وجد في موقع هجوم إرهابي، في حين أن هذا الذعر تم تهديدنا به، وأصبح في واقعنا؟

أوروبا تحتضر

هناك من يقول إن "الليبرالية الغربية الجديدة، تبدو سياسيا وأخلاقيا إباحية، مدنسة ومتعالية" لكن هناك من يعتقد أنه رغم ذلك لا بد من خلق "تحالف" بين الحضارتين: حضارة الشرق وحضارة الغرب لإنقاذ ما تبقى؟

أونفري أولئك الذين يعتقدون هذا لم يخطئوا، الغرب هو في نهاية السباق، أوروبا تحتضر، لن تعيش مرة أخرى، ومثل أي حضارة تكون في مرحلة انهيار، فإنها تظهر علامات الانحطاط: المال مهمين، فقدان كل المعايير الأخلاقية والمعنوية، إفلات الأقوياء من العقاب، وعدم قدرة السياسيين، السوق الذي يجعل القانون في كل مكان، الأمية الجماعية وأمية أولئك الذين يحكموننا، وفقدان الأسرة أو المجتمع والوطنية لمصلحة القبلية والمحلية، وأصبحت السطحية قاعدة عامة، الاغتراب عن الواقع وانتشار الحرمان، وانتشار التهكم، كل إنسان يفكر في نفسه.

التحالف غير ممكن أو غير وارد. عندما تنهار حضارة في حين تظهر أخرى في أوج عافيتها وتبدأ في اكتساحها للمعمورة، فإن ذلك يخلق علاقة الضعيف بالقوي، ولم يحدث أبدا أن أصبحت الحضارة القديمة الضعيفة قوية من جديد، فالغرب الآن وصل إلى هذه الحالة.

فرنسا اللامحوبة

بعض القضايا جاثمة على عقولنا وأمام أعيننا. ولا نملك حياها الحلول، مع أن حلولها ممكنة "كالسلوك المتطرف"، هل اندماج أو عدم اندماج بعض الجاليات المسلمة في فرنسا هو عامل بارز في "السلوك المتطرف"؟ وكيف يمكن التعامل معه فكريا في ظل فشل السياسات؟

أونفري نعم، بالطبع، فرنسا لم تقدم الرغبة في أن تكون محبوبة. كأنا لم نولد على أراضيها، ولا نحن جننا في وقت لاحق، ولا أننا ننتمي إلى هذه الأرض أبدا عن جدّ، ولا أن أسلافنا الذين سبقونا بجيلين أو ثلاثة أجيال كانوا فرنسيين.

منذ العام 1983 لم يعد اليسار يسارا، أصبحت فرنسا ليبرالية وأوروبية، وصنعت من منتهز الفرص المالية برنارد تاني نموذج اجتماعيا ناجحا، وكافأته بمنصب وزاري. ومنذ أن برز هذا اليسار، أصبحت، صحيفة "ليبيراسيون"، Libération في المقدمة، لتدريس

الآيات التي تدعو للعنف والحرب؟

الحية والملابس والحجاب تترك الانطباع أن هذا الإسلام المطالب به والجلي يقع في معسكر أنصار الإسلام المحارب والغازي. فتوريط هذا الإسلام المحارب، إلى جانب بعض أنواع الجرائم صالح لتمويل عمليات منظمة (كتهريب الأسلحة وتهريب المخدرات والسطو...) وبالتالي وبسهولة ينصهر المنحرفون في الضواحي كصوص سرقة السيارات ويتحول واحد منهم إلى إرهابي إسلامي خطير.

توصيف أي شخص من لون أو من أصل مغاربي بالمنحرف والإرهابي الإسلامي الخطير يكفي لجني باقي التوايح. إذن نحن نسبح في فلك الارتباك الذي هو عدو التحليل الدقيق أو التفكير المجرد. إذن الهذيان المنقط والعرقى يفرض، للأسف، القانون.

المشكلة في أوروبا

أنت تقدّم الإسلام كدين يستدعي التوجس منه أكثر من أي دين آخر، (وأعني المسيحية الكاثوليكية)، وتختصر ذلك بالقول إن الإسلام هو دين "قطع الرؤوس". ألا تعتقد أنها رؤية إسلاموفوبية، خاصة ونحن نعلم أننا في بلد كاثوليكي، عانى من المقصلة التي لم توضع جانبا إلا قبل 30 عاما مضت فقط؟

أونفري لا. ليس أكثر من ذلك، ولكن بنفس القدر. أنا مناضل شرس لإلغاء عقوبة الإعدام بجميع أشكالها: كمقصلة روبسبير، وقد كتبت بما فيه الكفاية ضده، إلى قنابل الجيش الفرنسي التي أسقطت على الشعب الأفغاني أو السوري أو العراقي، وصولا إلى قتل رسامي كاريكاتير مجلة شارلي إيبدو والشرطة واليهود الذين كانوا يتسوقون في سوق الكاشير.

الفكر الملحد الذي أنا عليه، لا يجعلني في سباق لارتكاب الفظائع العقائدية. أنا ضد كل وحشية، بما في ذلك تلك التي ترتكب باسم الدين ومهما كان هذا الدين. ولن أبرر أو أذافع عن محاكم التفتيش أو الحروب الصليبية، والمقصلة أو الحروب التي مرت عبر التاريخ. كما أن إلحادي لا يدفني لأن أغفر الجرائم التي ترتكب باسم الإلحاد.

علاوة على ذلك، المقارنة هنا غير واردة، والإسلام في أوروبا هو دين في تصاعد قوي. وهو ما يسميه نيتشه "الصحة الكبرى". هذا ما أشرت إليه آنفا، حيث يشكل العدد الكبير من المؤمنين في جميع أنحاء العالم، جيشا من الرجال والنساء على استعداد للقتال والموت في سبيل دينهم، وهو ما يشكل ديناميكية حتمية.

المشكلة ليست في المسيحية، لكنها في أوروبا، التي هي في مرحلة انهيار بعد أكثر من ألف سنة من وجودها، وما ستفعله حياها هذه الحرب المعلنة ضدها باسم قيم أخرى ليست قيمها. الخوف من الإسلام، الذي تحدث عنه ليس هو السبب، إلا إذا اهتممتنا

يجب على المرء أن يكون قادرا على قراءة النصوص المقدسة لجميع الديانات

بعين المؤرخ، مثلما نفعل مع

النصوص الفلسفية والروحية

والسياسية، خاصة وأن

النصوص التوحيدية الثلاثة

هي أيضا نصوص فلسفية

وروحية وسياسية



أونفري الشعب دفن حيا، واستبدل بالغوغاء التي صنعتها وسائل الإعلام منذ سنوات، لم تعد المدرسة هي المكون للضمان والعقول. بل أكثر من ذلك، تحولت المدرسة إلى صف جديد، وبيعت في الأسواق وللمنظرين. وأصبحت المدرسة هي التلفزيون، الأنترنت والتويتتر. تعريف وسائل الإعلام هو "التكتل"، فهي تحول الشعوب إلى حشود، ونحن نعلم أن الحشود لا تعتقد، لا تفكر، لا تحلل، ولكن تنخرط في الوضع وتمضي كرجل واحد نحو الشعار. "أنا تشارلي" كان الشعار الذي منع التفكير، وهو ممتغى وسائل الإعلام التي تعرف أن الشعب الذي لا يفكر ولا يحلل يمكن تحويله إلى كتلة سهلة التسيير والتوجيه والتحكم. والدليل أن هولاند، اقتطع 20 نقطة لصالحه في عملية سبر الآراء. الفكرة استوحيت من قبله، وربما هي مستوحاة من مستشاره الاعلامي، ويقول إنه كان في الصفوف الأولى لـ "أنا تشارلي"، في حين أنه جاء يتظاهر من أجل وسائل الإعلام في شارع، كان يغص بالمراقبة والحراسة المشددة، مع قادة العالم، هؤلاء الذين تنتهك حقوق الإنسان لديهم يوميا.

الأكذوبة الرهيبة

نستمر في معارضة الإرهاب بقوة ولكن هل قمنا بتحليل الأسباب لنجد الاختلاف أو نحتاج فقط إلى مراجعة المصادر من أجل تشخيص المسببات ومن ثمة إيجاد الحلول؟

أونفري الأمر يستدعي سياسة قوية، وسياسيون ليسوا أهلا لذلك. فرنسا لم يعد لديها الوسائل الاقتصادية والمالية، ولا حتى العقائدية لقيادة هذه السياسة الدولية الأقرب إلى الاستعمار الجديد. لماذا إذن ندعي محاربة الإرهاب على أراضيها، هل نذهب لقصف القرى الأفغانية التي لم تشكل تهديدا لنا، في حين نتجنب بلدانا نعرف جيدا أنها تشارك بشكل واضح في تمويل الإرهاب الدولي.

إننا نرى أنه ليس هذا هو الإرهاب الذي يجب أن نقاتل ضده، ولكن نقاتل ضد بلد صغير أعزل يمكن قصفه بسهولة لجعل تجارة الأسلحة ممكنة ودعم الذين يتاجرون بها ويصنعون قانونا خاصا بهم في الولايات المتحدة، وعلى المعمورة. فرنسا لن تشذ عن القاعدة في بيع الأسلحة: لا يمكننا أن نصنع أسلحة حربية دون استخدامها يوما ما. وبالتالي شن الحروب ضد بلدان لا تملك الأسلحة الحربية ودون مجد وهي بائسة. ماذا فعلت الحكومات، بما في ذلك فرنسا، بعد أن ذهبت إلى الحرب ضد باكستان التي استضافت بن لادن لسنوات؟ لا شيء طبعاً. صحيح أن باكستان لديها قبيلة ذرية. لكن المثالية، هي أن تفكر فرنسا في تغيير جذري لسياساتها وتكف عن فرض قانونها على هذا الكوكب باسم حقوق الإنسان، في حين أنها تتحرك بدافع المصالح الاقتصادية والمالية والاستراتيجية والجيوسياسية. لقد حان الوقت لبلد صغير مثل بلدنا أن يتخلى

"عيش الأزمة" بشكل رهيب.

منذ أن أصبح اليمين واليسار الليبرالي يؤديان سياسة اقتصادية مماثلة ويصوتان على جميع الحروب ضد الإسلام منذ العراق إلى غاية "الدولة الإسلامية" مروراً بأفغانستان ومالي، وفرنسا لم تقدم صورة لها تجعلك تحبها. البعض لا يحب فرنسا هذه، وأنا أتفهمهم، لأنها ليست أيضاً فرنسا التي أحب.

أفهم أولئك الشباب الذين يفكرون بمغادرة فرنسا من أجل البحث عن المغامرة المثالية والالتزام والعمل، خاصة وأن الجمهورية لم تعد قادرة على منحهم المغامرة المثالية والعمل والالتزام، وتواصل في طرح نماذج بائسة سواء كانت هذه النماذج أبطال مسلسلات، أو منشطين تلفزيونيين، لاعبي كرة القدم البلهاء، أبطال السينما، والمغنيين وأصحاب المواهب.

بضاعة للبيع

فرنسا شهدت في شهر يناير عمليات إرهابية، أفضت إلى تقارب في مجرى الأحداث، إذ عادت بنا تلك الأحداث إلى حالة خوف وترقب مشاهدين لمرحلة ما بعد تفجيرات 11 سبتمبر 2001. هل ينبغي علينا التفكير في تعاطف مزدوج، يجمع بين الترقب والمفاجأة؟

أونفري العاطفة هي مسألة خاصة وشخصية. من جهتي، أشعر أنني "سبينوزي". سبينوزا كتب، كما نعلم يقول "لا تضحك، لا تبك، لكن افهم". أنا لا أريد الوقوع في الرأفة، والتي هي وقود وسائل الإعلام ورجال السياسة والمسيحون الذين يبحثون عن أصوات لانتخابهم أو لإعادة انتخابهم. لا تحتاج وسائل الإعلام إلى أن تفكر، ولكن تحتاج منا أن نشاهدها عندما ترسل الإعلانات التي تدعمها. وهذا يتطلب أقصى عدد من المشاهدين أمام الشاشة الصغيرة. الوضع نفسه رأيناه عندما حدث ما حدث في باريس، ارتفعت المشاهدات لوسائل الإعلام، لأن الوقود متوفر أو كما نسميها اليوم بالدعاية الاستهلاكية. ليشد انتباه أكبر عدد من الناس أمام الشاشة الخاصة بهم، يجب إثارة موضوع حول فضيحة، أو حول الجنس أو العنف، والعاطفة، أو بعض الأخبار الأخرى المتفرقة، وليس هناك مجال للتفكير والتحليل. ما حدث في 7 يناير لا ينبغي أن يتناول بنوع من الشفقة والرأفة، وهو الأمر الذي جعل لعبة لوسائل الإعلام والسياسيين الليبراليين يوظفونه ويرفعون شعارات ضد الهمجية المعادية للحضارة، وحرية التعبير وضد الظلامية. إذ لا رغبة لديهم في بيع بضاعتهم الاستهلاكية ولكن باستهلاك العقل.

الغوغاء بدل الشعب

في أعقاب هجمات 7 يناير، انتشرت عبارة "أنا تشارلي" بشكل سريع في كل أقطار العالم. ألا يعطي هذا الانطباع لصورة "عالمية كاذبة" تسعى لنشر شعار "التكتل" المزيف؟



أؤمن أن روحانية غير دينية وحدها قادرة على تهدئة النفوس والقلوب للذين عليهم مواجهة الفراغ فقط

بحقيقة واحدة





زمانى"، في حين أنه ليس هناك إلا قرآن واحد؟

أونفري لا. أنا لا أقول إن هناك نوعين من القرآن، ولكن القرآن ذاته، تظهر فيه النصوص غير متجانسة، حيث أن بعضها يقول أشياء، وبعضها الآخر يقول أشياء أخرى. وهذا ما قلته قبل قليل. أريد أن أذكرك باقتباساتي للسور السلمية والسور الحربية. السور المتسامحة وغير المتسامحة. ماذا نفعل بهذه التناقضات؟ وماذا ستفعلون بالسور غير المتسامحة والتي تدعو للحرب؟ هذه السور موجودة في القرآن ولم اخترعها. أما أن تكون ترجمتها سيئة فهذه هي الحجة التي يقدمها المشككون، وأن الصهاينة هم من ترجموا القرآن ونشروه، أكرر هنا، القرآن فيه ما يكفي لتبرير الأفضل والأسوأ، وأعتقد أنه يجب إعادة قراءته بعناية.

الكراهية والعقل

الفلاسفة ورجال الدين يعترفون على حد سواء أن جساسة العقل تقابلها قوة الإيمان أي تكافل المعرفة الفلسفية والوحي الديني وتكاملهما، سواء كان الفيلسوف متفقاً مع كلام الله أو معارضا له. هل يمكن أن يقع الفيلسوف في ما أسماه بولس الثاني "المطب الإيماني" إذا أنكر عقله الفلسفي الحقائق الإيمانية؟

أونفري من جهتي أنا لا أنكر وجود العقل، ولكن أتحدث عن تناغمه وتناسقه. حان الوقت لنعترف أن الميتافيزيقا، علم الوجود والروحانية، والفلسفة يمكن أن تكون مادية لنتمكن من العيش كفلاسفة وليس كمؤمنين لإله غير مرئي. أنا لا أحكم على عقائد الناس ولا أحكم على الإسلام عن طريق الشائعات والافتراءات، ولكن من خلال القراءات التي لا تضر الكره للإسلام، لأن مصادري هي نفسها مصادر الإسلام. الفلسفة ليس لديها تفضيل للحقيقة، أو حتى الخطأ. الخيال يحمل في بعض الأحيان الحقيقة أكثر من الواقع. هناك حقائق نجدها في التفكير الفلسفي قد تتعلق بالسياسة كما بالدين.

الديانات الثلاث نبذت القيم، فالتوراة والإنجيل والقرآن تشترك في الكراهية. كراهية الجسد والنساء، والحياة الجنسية والرغبات والمشاعر والأحاسيس. نبذت العقل والذكاء الحر والتفكير المستقل، نبذت الحياة الحرة. بينما استندت الأخلاق دائما على الفرضيات الدينية. الأخلاق أصبحت لا تخضع لأي قانون أو لاهوت. أما الفكر الإلحادي فيعتبر الأخلاق لعبة ضرورية لأصحاب المصلحة، للمتعاقد، من أجل علاقة قانونية لي ولكم والآخرين. أخلاقيات جوهرية يؤسسها الرجال للرجال (الرجال والنساء، بطبيعة الحال)، تحت أنظارهم، وليس تحت أنظار إله افتراضي، لأن الأخلاق قابلة للتطبيق وليست تعجيزية أو غير إنسانية. لا يجب أن نفكر بأن الملحد لا يمكن أن

عن الإمبريالية الكونية لبناء الحياد الذي يفرض الانخراط عسكريا فقط عندما يكون أمن الأمة مهدداً، ولن يتم ذلك إلا بالاستفتاء. لقد كنا نحن المعتدين في عام 1991 في العراق، هؤلاء الناس لم يشكلوا خطراً أمنياً علينا. ومع ذلك، احتاج مختلف رؤساء الولايات المتحدة إلى كسب أعداء يهددون أمنهم، وكل ذلك من أجل بيع أسلحتهم. دعيني أذكرك بتلك الأكاذوبة الرهيبة لكون باول عندما أطل علينا من قاعة هيئة الأمم المتحدة في عام 2003 وهو يحمل أنبوب اختبار فيه الأدلة التي كانت تبرهن على أن صدام حسين يمتلك أسلحة الدمار الشامل الكيميائية.

ما نريد وما لا نريد

ألا تعتقد أن المسلمين لا يمكنهم المطالبة بحقوقهم نتيجة الإسلاموفوبيا المؤسساتية؟

أونفري: المسلمون! هم غير متحدين، وبالإضافة إلى ذلك فهم مشتتون غير ممثلين تمثيلاً قوياً، لا يتكلمون بصوت واحد. مسألة مصالح الأمة، المجتمع المسلم منفي، أي مجتمع ينبغي إعادة النظر فيه. الجمهورية هي مجتمع قد ينبثق عن مجتمع آخر، روجي وديني. سابقا، اليهود، وهو ما لا يرقى إليه شك، كانوا مجتمعاً روحياً ودينياً والمعروف بالنسبة إلى البعض أيضاً أنهم مجتمع جمهوري. هنا تحليليني إلى التفكير في فكرة ريمون آرون: "أفضل طريقة لمحاربة الإسلاموفوبيا هي المؤسساتية وبناء الإسلام الجمهوري".

المثقف والنص

هل يمكن أن نقول إن المثقفين صاروا يخلطون بين تسييس الإسلام والإسلام المشبّه؟

أونفري الخطأ في أننا لا نعترف بما هو موجود. وليس هناك خطأ أن نقول ما هو موجود في القرآن. والقرآن لم يفصل الإسلام والسياسة، والدين والدولة. الشريعة هي أيضاً القانون القرآني والتي تُفرض منطقياً، وهو أمر ضروري، عندما تريد أن تعيش وفقاً للقرآن بشكل كامل.

المثقف الذي يقول ذلك، لا يقول إلا ما يجده في النص. المسألة تكمن في قراءة المثقف للنص، وكيف يقرأه، وماذا يريد أن يفعل بالنص، وكيف يوظفه، أحسب روح النص أم حسب حروف النص. العيش وفق روح الإسلام يستوجب استخراجاً من القرآن والحديث والسيرة، الذي يريد السلام؛ أي الذي لا يريد العيش وفق الرسالة التي تدعو إلى نبذ من يريدون الحرب بتوظيف هذه النصوص المقدسة من قبل جميع المسلمين.

هذا وذاك

تحدث عن القرآن وكأن هناك نوعين من القرآن الكريم "قرآن روجي" و"قرآني"

توصيف أي شخص من لون أو من أصل مغاربي بالمنحرف والإرهابي الإسلامي الخطير يكفي

لجني باقي التوابع. إذن نحن نسبح في فلك الارتباك الذي هو عدو التحليل



وهي قلة في تاريخ الأديان. في تلك المئات من الديانات المتنوعة والمتعددة، التي تناولت الإحيائية، الطوطمية، ووحداية الوجود، الشريكية، التوحيد ونصوصه، اتضح أنها متأخرة للغاية على ضوء الإنسانية، إذا اعتقدنا بما جاء به جان سولير، فإن التوراة لم تفرض على موسى من الله في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، ولكن مكتوبة على فترة طويلة أي بين حوالي 620 إلى الجنين من سفر التثنية، والكتاب الخامس من أسفار موسى الخمسة الحالي وبداية القرن الرابع حتى النهاية. لذا يمكننا القول إن التوراة معاصرة على نطاق واسع لسقراط وأفلاطون. وقد أعيدت صياغة النص، لذلك فهو في نهاية المطاف، عمل من العهد الهلنستي: وبالمثل مع العهد الجديد وكتابات الأنجيل، وعن الفرضيات القديمة، في نهاية القرن الأول من العصر المشترك، وبالنسبة إلى الحديثة في منتصف القرن الثاني. وبالنسبة إلى القرآن، فهو النص الأخير في كوكبة النصوص التوحيدية: أي في القرن الثامن من العصر المسيحي. وعلى الرغم من أننا نرى أن النص، كتب بأمر من الرب لموسى، كما يعتقد اليهود، في إلهام روح القدس، كما يعتقد المسيحيون، أو بأمر من الله إلى النبي، كما يؤكده المسلمون: حيث يعتبر تاريخا مهما بالنسبة إلى المكان: جبل سيناء لليهود أو جبل حراء للمسلمين، لذلك العصر.

وهكذا، يعتقد المؤمن، أن الملاك جبرائيل، (جبريل)، التقى النبي في 610 بجبل حراء الشهير، على بعد عدة كيلومترات من مكة، ومن هذه اللحظة، وعلى مدار ثلاثة وعشرين عاما، كان يلقي القرآن لمحمد. هذا القرآن الذي نقله أصحابه عنه، حسب ما ذكره المؤرخون. والنص

يكون فاضلا، أو أنه يعيش من دون روحانية، الروحانية ليست من اختصاص الروحيين. الروحانية تتعلق بالحياة وأنشطة العقل وكيف يفكر.

حرية القراءة

❶ "يجب أن نكون قادرين على قراءة التوراة والإنجيل والقرآن كما يقرأ المرء جمهورية أفلاطون أو الميتافيزيقيا لأرسطو". أنت تعتبر هذا المطلب ليس "خطيئة" إلا بالنسبة إلى أولئك الذين لا يحبون الحرية ولا ممارسة العقل، ولا الذكاء العلماني. هل يمكن أن نفهم من دعوتك أنه علينا مراجعة الأفكار المكتسبة كقراءتنا مثلا للنقوش الحجرية لعصور ما قبل التاريخ أو لآثار ستونهنج أو مدافن المنهير والدولمن؟

أونفري كان هناك مئات الآلاف من الديانات منذ أن وجد الإنسان. ومن بينها ما لم تترك معظمها أي أثر. أقدمها تركت بعض الآثار لكنها غير مقروءة، وغير مفهومة وغامضة: كيف نقرأ اليوم اللوحات والنقوش الحجرية؟ كيف نفهم ونفسر آثار ستونهنج ومدافن المنهير والدولمن؟ يمكننا أن نتحدث فقط عن الأديان التي تركت آثارا والتي تشمل: شامليون وحجر روزت، يمكننا فك الكتابة الهيروغليفية وفهم معنى النصوص التي خلفها المصريون.

لدينا كتاب الأموات، وهو كتاب ديني، لأنه يحافظ على العالم الآخر، بالنسبة إلي، لا يوجد دين، إلا عند شرح هذا العالم من خلال عالم آخر، بمنحه معناه. وعليه، فإن الكتب التي تقوم عليها الأديان نادرة،



القديمة، من طرف باسكال فيرنو (Pascal Vernus)، صرنا نعلم أن الأخلاق تستند إلى التسامي، على الألوهية، على الإله. لقد سمحت أعمال كل من لودفيغ أندرياس فيورباخ ونييتشه وماركس وفرويد عن الإله والأديان برؤية الأمور بطريقة أقل لاهوتية وبفلسفية أكثر. نحن لسنا في حاجة لإله لنتمتع بالأخلاق. ودعيني أضيف هنا، أن شعب الله كثيرا ما ذبح باسم إلههم، بدءا بكاثوليكية (اقتلوهم كلهم، والله سوف يعترف بقتلاككم، حيث دعا أرنو أموري في 22 يوليو 1209 إلى مذبحة البيجان بالكامل، ووصولاً إلى "قتلنا تشارلي" وتلاه أن رفع منفذو جريمة تشارلي إبيدو "انتقمنا لرسول الله". ناهيك عن مذبحة اليهود والمسلمين من قبل الصليبيين عام 1099 في القدس، دون أن ننسى تبرير قصف فلسطين من قبل بعض الحاخامات باسم الإله. كثيرا ما تسفك الدماء باسم الإله. وكأن الاعتقاد في الله ليس ضمانا أخلاقية للأخلاق. أود أن أضيف أن الإلحاد الذي أنا عليه، لا يؤمن أن الإلحاد سيكون بطبيعته فاضلا. فقط يكفي الاستشهاد بالاتحاد السوفيتي، والدول الشرقية، والصين الماوية، وبول بوت (وأشير هنا لزعيم الخمير الخمر، وهم جميعا أنظمة ملحدة، ولكنهم للأسف أكبر الأنظمة التي عرفت مجازر ضد الإنسانية. أنا لا أوافق على أي أخلاق، إلا تلك التي تحظر على الإطلاق، وليس على سبيل الحصر، القتل، والجريمة، وعقوبة الإعدام في جميع أشكالها: من الانتقام الشخصي إلى قصف الدول للمدن المسكونة من طرف الأبرياء، مروراً بعقوبة الإعدام، مهما كان مصدر تنفيذها سواء الدولة أو الإرهاب. وهذا هو السبب الذي يجعلني لا أجد نفسي في النصوص المقدسة، لأنها تبرر القتل، أو في غيرها من النصوص، غير المقدسة والوثنية منها التي تبرر أيضا القتل. وأيضا مبرر اليهود لمذبحة الكنعانيين والفلسطينيين، اليوم، نجده في التوراة (سفر التثنية 20.16، العدد 31.17)، وإضفاء الشرعية على قتل اليهود، الكفار الملحدين من قبل المسلمين في القرآن الكريم (٧٨: 33، VIII.7، IX.30، XVII.58). وإضفاء الشرعية على العنف في ما تسرده المسيحية على لسان المسيح: "لا تظنوا أنني جئت لألقي سلاما على الأرض. لم آت لإحلال السلام، بل سيفاً" في إنجيل متى (10.34)، كل هذا يمنعني من جعل هذه النصوص مصادر روحانياتي.

أخلاقية تستند على الوصية القديمة "لا تقتل". نقطة "فلا حاجة للقيام بذلك مناشدة لمبرر متسام إلهي ومقدس. وهذا يتعلق باللجوء إلى مجرد قاعدة بسيطة والتي دونها تصبح الحياة مع الآخرين مستحيلة. لتتفق على هذا الحد الأدنى من الأخلاق: لا يوجد سبب وجيه لقتل إنسان. لا شيء عندي يبيح ذلك. وهذا يكفي، في مجال الأخلاق للبدء.

روحانية لا دينية

لو سلمنا بما تقول، فنحن نعلم أن المفاهيم الفلسفية تذكرنا بأن العقيدة السائدة في الفلسفة القديمة من القرن الخامس قبل

الكامل جمع بأمر من الخليفة عثمان: أقدم نص يعود تاريخه إلى 776، أي حوالي مئة وأربعة وأربعين بعد وفاة محمد، التي وقعت في 8 حزيران 632. تم جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان في مجلد واحد سمي مصحف عثمان. هذا الخليفة تم اغتياله في العام 656 للميلاد، أي بعد 23 عاماً من وفاة النبي، والمصحف موجود اليوم في طشقند، ومكتوب بالخط الكوفي، وهناك عدة نسخ منه، منها المصحف الإمام والمصحف الشامي، وغيرها. وأونفري هنا يخلط في التواريخ بشكل واضح. المحرر.

ويتكون النص الأول من 114 سورة مع عدد متغير من الآيات. في ذلك الوقت، الكتابة العربية لم تكن تعرف علامات حروف العلة القصيرة. حيث لم يتسن ذلك إلا في القرن التاسع، إذ تم تحقيق ما لا يقل عن سبعة إصدارات مختلفة من القرآن، ومعظمها من أصل إيراني. (لم يوضح أونفري ما علاقة إيران بمصحف عثمان بن عفان وقد جمع المصحف في المدينة في قلب الجزيرة العربية. المحرر)

الأكد أن المؤمن يمكن أن يتجاهل ما يذكره المؤرخ. يمكن أيضا أن يتصور أن ما تقترحه الآثار عن هذا النص هو جريمة وخطيئة أو عبارة أقوى من ذلك هو كفر. لكن ذلك لن يمنعنا من النظر للنص في هذا السياق، سواء من كاتب واحد أو أكثر، وأنه مكتوب في بعض الظروف، وفي مناسبات معينة.

يمكننا أن نقرأ جمهورية أفلاطون دون أن نكون أفلاطونيين أو دون أن نكون ضد الأفكار الأفلاطونية، ودون احتقار أفلاطون. يمكننا أن نجهز بما نجده في النص وما يعتقده الفيلسوف حقا وهذا ما درّس فعلا في المدارس العالمية.

يجب أن نتفق هنا على الحد الأدنى: يجب أن نتفق على الحد الأدنى هناك: الظروف التاريخية لإنتاج هذا النص وهو أبعد من نزاع محتمل حول "الاعتقاد" في حد ذاته.

وبعد ذلك، يمكننا تحقيق عمل آخر، يتعلق بالحوار، انطلاقاً من النص. يجب على المرء أن يكون قادراً على قراءة النصوص المقدسة لجميع الديانات بعين المؤرخ، مثلما نفعل مع النصوص الفلسفية والروحية والسياسية، خاصة وأن النصوص التوحيدية الثلاثة هي أيضا نصوص فلسفية وروحية وسياسية.

القتل باسم الإله

الإلحاد هو مذهب أو عقيدة من لا يتصور وجود أو من يؤكد عدم وجود إله، خلافاً للربوبية والإيمان بالله التي تدعم هذا الوجود. هل يمكن أن نتفق على أن تكون هناك قاعدة، تسمح بالإيمان بالأخلاق، نقل القيم وضرورة عدم اختراق القوانين الكونية؟

أونفري بالطبع. أنا ملحد، أنا أناضل لسنوات لتعزيز القيم الأخلاقية التي أفصلها عن الأخلاق الدينية التي استمرت لعدة قرون. فمنذ أن أصبح لدينا نصوص أخلاقية، وأشير هنا إلى الكتب التي جاءت في حكمة مصر

لم تظهر وسائل الإعلام يوماً

أن مواقع التراث العالمي

لليونسكو قد دمّرت عن

عمد من قبل الأميركيين

عندما قصفوا العراق، مهد

الحضارات البابلية وبلاد ما

بين النهرين





ما يصنع القانون عندهم ليس الحقيقة والعدالة والإنصاف، ولكن القراء وحضور المشاهدين، لا يلزمهم جمهور صغير، ذكي ومستنير، ولكن أكبر عدد ممكن من الناس، أي: الحد الأقصى للمستهلكين الذي يمكن تصويره. وسائل الإعلام تطيع أولئك الذين يمولونها. الذين لديهم المال لتمويلها، ومن هنا فهي تطيع أيديولوجية الأغنياء الذين يمولونها والذين يدافعون عنها.

الليبرالية التحررية، تأييدا لأوروبا ولعولمة عالمية، استهلاكية، ومذهب المتعة المبتذلة، والتاجر والنزعة العدمية، الحالية والمتخلصة من كل أخلاق وقيم روحية. هذه الوسائل الإعلامية تريد فقط إرضاء المعلنين أو الجهات المانحة للإعلانات.

معالجة المعلومات لا تحتاج إلى أن تكون ذكية، لا بد لها أن تكون مذهلة، بمعنى اشتقاقي، لذا يجب خلق المشهد. للقيام بذلك، يكفيها عرض الجنس، والعنف، والرياضة، والألعاب، والترفيه بما فيه الكفاية. أعتقد أن قضية الإسلام العالمي ودمج جريمة 7 يناير في منطق الجغرافيا السياسية الدولية والمنطق الجغرافي الاستراتيجي العالمي، من خلال إعادة مسألة صدام الحضارات إلى الواجهة وطرح الحضارة الإسلامية بوصفها مضادة للحضارة الغربية، هو استخفاف بالعقول، مثل القول بأن ما حدث، هو استجابة الضعيف للقوي، الذي يظهر بأن الضعيف أصبح قويا وأصبح القوي ضعيفا. لأن كلاوزفيتز، سماها "الحرب الصغيرة"، أي تلك العصابات التي لا تملك وسائل الدولة ضد أولئك الذين لديهم وسائل الدولة وهي الإمكانيات الفكرية التي تدير هذه الوسائل الإعلامية.

في منطقهم، بث مشاهد قطع الرؤوس التي بعثت بها "الدولة الإسلامية"، قصد تقديم القتل على أنهم برابرة في مواجهة الغرب المتحضر، أو إظهار مهذمي التماثيل والمنحوتات البوذية أو الحضارة ما قبل الإسلامية وهم يحطمون التماثيل ووسمهم بالهمجية. دون أن تظهر نفس وسائل الإعلام في أي وقت مضى صور الأطفال والنساء وكبار السن الذين قتلوا جراء قصف قوات التحالف الأمريكي رومن ضمنها فرنسا التي انضمت منذ سنوات عندما يتعلق الأمر بقصف بلدان إسلامية مثل العراق في عام 1991.

وسائل الإعلام تلك، لم تظهر يوما أن مواقع التراث العالمي المصنفة لدى اليونسكو قد دُمّرت عن عمد من قبل الأميركيين عندما قصفوا العراق، مهد الحضارات البابلية وبلاد ما بين النهرين. مقاتلو الدولة الإسلامية، يقومون بوسائل بدائية بما فعلته أميركا على نطاق أوسع وبكثير من التكنولوجيا المتقدمة. إذن من دمر أكثر التراث الحضاري؟ هذا المنظور يسمح لنا أن نوضح للكثير من الناس أننا لا نعارض جبهة الخير والشر، وجبهة البرابرة وجبهة الحضارة، حيث تشهد إحداها، منذ زمن الإذلال والاستغلال، سيطرة من قبل البعض.

وقت تحقيق النصر من جانب واحد لإمبريالية الولايات المتحدة، وحتى الغربية، قد مضى وانتهى. ما يحدث لا يمكن أن يفهم إلا عندما يوضع في الواجهة مع فترات طويلة من التاريخ، لفترات تجاهلها وسائل الإعلام التي لا تعرف سوى الوقت القصير الذي يمتاز بالتأثير العاطفي لا أكثر ■

حاورته في باريس: أسما كوار

الميلاد، تدعو إلى "التجريد من كل الأوهام والمعتقدات"، التي تجعل الحياة ممكنة؛ لكن هل هذا التجريد إن طبق، سيفضي بنا إلى حياة ممكنة، وفق نظرية تؤسس للأخلاق والمفاهيم الأخلاقية بعيدا عن روحانية تستند إلى الخالق؟

أونفري بالنسبة إليّ، عمل الفيلسوف يتمثل في عدم الاستناد على الأساطير والخرافات والخيال والأوهام والقصص التي تحكى للأطفال، مع أن البالغين ما زالوا يعتقدون بذلك، أعلم أن هذا ينطبق على الطبيعة البشرية، حيث يفضل الإنسان القصص التي تمنحه الأمن، أكثر من الحقائق التي تقلقه، وتعكره، وتربكه.

وهي قصة تحكى لنا أننا بعد الوفاة سنعيش. والحقيقة تقول إنه بعد وفاة الإنسان، تجري الأمور بنفس الوتيرة بعد وفاة ثدييات أخرى. كل من ينكر هذه الأدلة يجب أن يخترع نفسا خالدة، وبالتالي فإن الخيال المستحيل لإثبات أنه كائن من الإيمان والعقيدة، ولكن أبدا ليس سببا للعيش مع أفق جديد أمام أعيننا. فقط العقول القوية تستطيع أن تواجه الموت. الآخرون ليسوا ملامين عن هذا كله، يخترعون الحياة بعد الموت حيث يجدون أولئك الذين فقدوهم وأحبوهم، والديهم وأصدقائهم وأزواجهم وزوجاتهم، مما يسمح بعيش حياة صعبة العيش.

ويعرض الدين كحقيقة سياسية وبقين روحي من قبل معظم الدول التي تدرك أنه مع مساعدة من المتواظنين مع السلطات، يمكن التذرع بالله لقيادة الشعوب بسهولة أكبر. وكفيلسوف، فإنني أطرح بديلا ديمقراطيا للموقف الثيوقراطي. وأقدم في كتبي، في دروسي، وفي ندواتي، وفي محاضراتي بجامعة الشعب من كايين البديل الفلسفي للمقترح الديني.

في الواقع، أؤمن أن روحانية غير دينية وحدها قادرة على تهدئة النفوس والقلوب للذين عليهم مواجهة الفراغ فقط بحقيقة واحدة هي ذكاؤه. الفلسفة القديمة، اقترحت عددا من الاتجاهات لعيش حياة فلسفية خالية من القلق والمخاوف، والذهول، وكثير من السلبيات التي تنمي المعتقدات التي هي الأدوات الإنشائية الأسطورية، الخرافية.

وكانت هذه المقترحات اقتصادا للإله، لم تنكر ذلك وترجع ذلك لتقدير كل واحد، ولكنها تؤكد أننا يمكن أن نكون مستقلّي الأخلاق عن الإله، وربما قد نكون دون إله.

الإعلام والممولون

أعتقد أن هذا الخلط بين مسلمي فرنسا والإرهاب الإسلامي الدولي، يشكل "وقود" وسائل الإعلام، التي تحول التاريخ، دون خجل، لتكيل أسوأ الاتهامات لشعوب، من الواضح، أنها تجهل حتى تاريخها؟

أونفري قلت إن وسائل الإعلام لا تريد منا أن نفكر. إنها تريد أن يكون قراؤها، جمهورها، مشاهدوها لا يفكرون بتاتا، لأن كل مقترحاتها هي للتفكير بدلا عنهم، وسائل الإعلام تعيش على المال: هناك حاجة إلى المال لإنشاء ودعم وسائل الإعلام، للحفاظ على ديمومتها واستمرارها.



حوار على حوار

أحمد برقاي
مرزاق بقطاش
ربوح البشير
أزراج عمر
إبراهيم سعدي
سلامة كيلة



حوار على حوار

أفكار بإزاء فيلسوف نيتشوي لاهوت العنف استنقاع تاريخي

أحمد برقاي



القضية ليست قضية حركات إسلامية تقطع الرؤوس، فقطع الرؤوس ظاهرة توحشية مارستها كل الحضارات. لقد قتل الفرنسي مليون جزائري، والفرنسي ابن الثورة الفرنسية ووثيقة حقوق الإنسان. لقد قتل الأميركيون الحياة بشراً وطبيعة في فيتنام، وقس على ذلك العنصرية القاتلة للنازية والصهيونية، والذي يدمر المدن السورية حاكم بربطة عنق وليس بعامة. إن أوروبا التي كما قال فيلسوفنا "تحتضر الآن"، هي ذاتها أوروبا التي مازالت تعاني من لوتة المركزية، المركزية التي لا ترى في العرب إلا هوامش مفيدة أو مضرة، لا ترى فيهم إلا إسلاماً مخيفاً ومصادر طاقة.

أجرت مجلة الجديد حواراً مطولاً مع الفيلسوف الشعبي الفرنسي الشهير ميشال أونفري، وطرحت عليه المحاوره جملة المسائل الراهنة والمرتبطة عامة بالحركة التاريخية العربية والإسلام. لقد عدت إلى هذا الفيلسوف الذي تشبه عدميته نيتشه في بعض ما كتب داحضاً كلاً من الدين واللاهوت، ولست الآن في معرض الحوار مع أطاريحه الفلسفية العامة، بل سأتوقف عند الحوار الذي كان حظ الفلسفة فيه قليلاً.

لاهوت سياسي مسلح. أي أننا هنا لا نتناول الإسلام بحد ذاته بل نتناول أنماطاً فاعلة من اللاهوت الإسلامي الذي يطلق عليه الغرب كلمة صحافية هي الإرهاب. وغياب التمييز بين الإسلام بوصفه ديناً واللاهوت الإسلامي السياسي السلمي أو العنفي يحرماننا من التمييز بين الدين الشعبي العادي وبين الخطاب اللاهوتي السياسي الذي يمتلك وظيفة أيديولوجية.

يعود أونفري إلى النص القرآني والنبوي ليكشف عما ينطوي عليه من قول روي وقول أرضي ويرى أن العنف حاضر في النص وفي التجربة المحمدية، ولكنه بالمقابل يدين العنف الغربي القاتل بحجة مقاومة الإرهاب.

إن الإسلام دين، ليس دين سلام أو دين عنف أو دين بين بين. وكما أشار أونفري ففيه نصوص حاوية على هذا وذاك كما هو حال اليهودية والمسيحية، وليس ينفع أبداً أن نفسر هذا الجانب أو ذاك من العنف انطلاقاً من النص.

فمنذ اللحظة التي ينشأ فيها اللاهوت الإسلامي أيا كانت ماهيته لا يعود للنص أهمية، بل صار اللاهوت هو الموجه للسلوك. فاللاهوت هو الإسلام التاريخي، حتى طقوس العبادات تخضع للوعي اللاهوتي.

فالإسلام اللاهوتي الآن هو إسلام الفعل السياسي في مرحلة تدهور الحضارة الشرقية عموماً الذي حصل بفعل الأنظمة الدكتاتورية الهمجية الفاسدة والتي يعتقد المسلم أن الغرب، وأميركا غرب، حرص على بقائها.

أو قل بكلمة أخرى: إن اللاهوت الإسلامي الثوري - العنفي هو ثمرة

أسارع إلى القول بأن الإلحاد ليس موقفاً فلسفياً من العالم، بل هو ثمرة طبيعية من ثمار عملية التفلسف وصفة غالباً ما يطلقها المؤمنون على الفيلسوف. وآية ذلك إن العقل، عقل الفيلسوف، هو المرجع الأول والأخير له دون أي مرجع ديني إيماني.

وليس من شيمة الفيلسوف الإجابة عن أسئلة اللاهوتي أو المتدين، فهي في كل الأحوال ليست أسئلته. دون أن يعني ذلك أن الدين واللاهوت ليسا موضوعين لتفكيره، ففهم هذا الوعي من حيث أصله وفصله أحد مسائل النظر الفلسفي.

وليس هناك حجة أسهل من حجة دحض الترسيمات الدينية، وهي لا تحتاج إلى عدة فلسفية، لكن الصعوبة تكمن في النظر إلى الأسئلة الآتية: لماذا كان هناك وعي ديني؟ ولماذا يتعين الديني في صورة أيديولوجية سياسية؟ لماذا يتعين بصور مختلفة ومنها الصورة العنفية؟

فالحجج العلمية البسيطة قادرة على دحض كل المعجزات الدينية، ولكن ما الذي يجعل جماعة من الناس في قرنا هذا مستمرين بالإيمان بالمعجزة؟

وقائل يقول وماذا عن آلهة الفلاسفة، ماذا عن المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو وماذا عن إله إسبينوزا الممتد وإله ديكارت الضامن وإله الواجب عند كانط؟ والجواب إن هذه الآلهة آلهة عقلية ولا علاقة لها بآلهة الأديان ولا بآلهة الإيمان. ونقد الدين هو فهم الوعي الديني في تعييناته السياسية والأخلاقية والاجتماعية.

ولهذا فأن نجعل من الإسلام الراهن موضوعاً للنظر الفلسفي فهذا يعني الكشف عن تحول الإسلام في بعض المناطق وعند بعض الجماعات إلى

**اللاهوت الإسلامي العنفي
ثمرة الإستنقاع التاريخي
الذي ولده الثالث المدمر
للحياة: الإستبداد الشرقي،
الفقر اللامعقول، الفساد
الخالي من أي حياة**





محمد خالد ومحمد شحرور ومحمد حبش. حسبنا أن نذكر الأمر المتعلق بمسألة الحكم التي هي جوهر المسألة الآن، والتي تشكل أساس القول اللاهوتي للإسلام الجهادي العنفي.

فلقد تحول مفهوم الشورى الإسلامي عند الأفغاني إلى مفهوم مطابق للدستورية وحول النص إلى شاهد على نزعته الحداثية، أليس هو القائل 'على الأمة أن تنضّب حاكمها على أساس الدستور، فإن هو خالف الدستور فإما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس'، ولكن الدستور هو دستور مدني أرضي كما يريد الأفغاني.

و قد وصل الأمر بمحمد عبده أن يجعل من قلب السلطة الدينية أصلاً من أصول الإسلام، وقلب السلطة الدينية عنده الإتيان عليه بالكامل، فليس في الإسلام كما يقول سلطة دينية، بل السلطة مدنية، والحاكم مدني من جميع الوجوه تختاره الأمة عن طريق الاقتراع، وعندما كُلف محمد عبده وهو مفتي الديار المصرية بكتابة دستور للبلاد صاغ دستوراً مدنياً بالكامل.

أما علي عبدالرازق فقد صاغ الصورة الراديكالية للإصلاح الديني الإسلامي المتعلق بمسألة الحكم في كتابه الشهير 'الإسلام وأصول الحكم' حيث نفى نفيّاً قاطعاً أن تكون في الإسلام نظرية في الحكم، وليس هذا فحسب، بل إن الخلافة نفسها شأن أرضي تاريخي، فلا القرآن ولا السنة يحويان نصوصاً في الحكم.

كيف نفسر هذا الأمر؟ والنص هو النص كما أشرنا سابقاً. بل إننا في الخمسينات من القرن العشرين

الاستنقاع التاريخي الذي ولّده الثالوث المدّمّر للحياة: الاستبداد الشرقي، الفقر اللامعقول، الفساد الخالي من أيّ حياة. وحتى لا أذهب إلى التاريخ البعيد، فإن المجتمعات الإسلامية والعربية لم تشهد نماذج كالقاعدة وداعش وما شابه ذلك منذ خمسة قرون. مع أن النص هو هو والتجربة المحمدية هي هي. بل لم نشهد إسلاماً سياسياً عنيفاً حتى في مرحلة الكفاح ضد الاستعمار الغربي، أو ضد الحركة الصهيونية. فكيف نفسر أن الثورة الفلسطينية التي انطلقت عام 1965 وضد حركة عنصرية تتخذ من اليهودية ملاطاً أيديولوجياً، لم تكن هذه الثورة، إسلامية، بل ثورة علمانية تحريرية قومية يسارية الخ. والنص القرآني كان موجوداً؟ ببساطة كانت الأرض مليئة بالأمل وحب الحياة، وعندما حول الطغاة عبر أربعة عقود مجتمعاتنا إلى مستنقعات مليئة بالخائفين والوسخ التاريخي المشابه لهم وفقدان الآمال وهزيمة حب الحياة ظهر القادر على الذبح والقتل باسم الإله. وباسم لاهوت يبعث ما يبرر تجربة العنف.

إن أونفري حين يقول في حوار له ليس هناك في القرآن، كما يبدو لي، سورة واحدة تفصل بين الصفتين الروحية من جهة والزمانية من جهة أخرى. كما هو ثيوقراطي بطبعه، فإنه عملياً يغلق الباب أمام أي محاولة إصلاح ديني تنتج لاهوتاً مدنياً في الحكم. فهذا القول فضلاً عن أنه يشي بأن صاحبه قليل الدراية بالنص فإنه قليل الاطلاع على تجربة الإصلاح الديني الإسلامي في عصر النهضة نهاية القرن التاسع عشر عند الكواكبي والأفغاني وعبده وعلي عبدالرازق وامتداداته لدى خالد



العرب والمسلمون عموماً يعيشون تناقضاً عميقاً

مع روح العصر ومعاييرهِ

الأخلاقية، لا بسبب الإسلام

بل بسبب حركة التاريخ التي

جعلت الرأسمالية المتعولمة

تخرق عالمهم.





ولهذا فإن العرب والمسلمين عموماً يعيشون تناقضاً عميقاً مع روح العصر ومعاييره الأخلاقية لا بسبب الإسلام بل بسبب حركة التاريخ التي جعلت الرأسمالية تخترق عالمهم وبخاصة الرأسمالية المتعولمة الآن دون تحطيم القيم السائدة، لأن اختراقاً كهذا تم بسرعة ومن عالم أوروبي يمثل روح الحضارة من القرن الخامس عشر وحتى الآن.

ولهذا فإن الإسلاموية بكل أشكالها من الطالابانية إلى الداعشية إلى الخمينية هي مظاهر عدم قدرة الثقافات المحلية التلاؤم مع سرعة توحيد العالم عولمياً. ولهذا فإن ردود الفعل الإسلاموية، وهي ردود فعل سياسية عقيدية، على سرعة توحيد العالم بفعل الغرب وأميركا وبفعل إنتاج المعايير من قبلهما، وهذا الذي خلق الإسلاموفوبيا في الغرب.

فالقضية ليست قضية حركات إسلاموية تقطع الرؤوس، فقطع الرؤوس ظاهرة توحشية مارستها كل الحضارات. لقد قتل الفرنسي مليون جزائري، والفرنسي ابن الثورة الفرنسية ووثيقة حقوق الإنسان. لقد قتل الأميركيون الحياة بشراً وطبيعة في فيتنام، وقس على ذلك العنصرية القاتلة للنازية والصهيونية، والذي يدمر المدن السورية حاكم بربطة عنق وليس بعمامة. إن أوروبا التي كما قال فيلسوفنا "تحتضر الآن"، هي ذاتها أوروبا التي مازالت تعاني من لوثة المركزية، المركزية التي لا ترى في العرب إلا هوامش مفيدة أو مضرّة، لا ترى فيهم إلا إسلاماً مخيفاً ومصادر طاقة. وما عدوى الإسلاموية العنيفة التي انتقلت إلى عدد من مسلمي أوروبا وخاصة إلى مسلمي فرنسا دليل على أن الغرب لم يتحرر من وعيه المركزي بالعالم، حيث بقي مسلموه الهاربون من فقر بلادهم ومن عسف سلطهم هامشيين.

ولقد أشار أونفري إلى مسؤولية الغرب عما يجري ومسؤولية أميركا بالذات عن تهيج المسلمين العنفيين، ناقداً القطيع الفرنسي والإعلام الغربي، مشيراً إلى اخلاق السوق، أخلاق الليبرالية المتحررة من أي قيم إنسانية، وسيطرة أيديولوجيا الأغنياء، وهذا يقضي بي إلى القول: إن الإسلاموية الجهادية العنيفة ليست سوى ثمرة من ثمرات الليبرالية الجديدة والمتوحشة ودكتاتوريات صنعتها حركة الليبرالية هذه، ومؤسسات عسكرية أمنية فاسدة وقاتلة.

وهذا الرأي يجعل من عملية الكفاح الإنساني عالمية، أو يعيد عالمية الكفاح الإنساني، بوصفه كفاحاً ضد الانحطاط الحضاري القيمي لليبرالية الجديدة، تشترك فيه شعوب الدنيا. وليس التوحيد الأمني المسلح ضد الإرهاب، المصطلح الأيديولوجي الزائف، فالتحرر من الإسلاموية العنيفة وغير العنيفة تحرر الإنسان مرة أخرى من كل أشكال الصنمية، وخاصة صنمية السلعة.

هل باستطاعة اليسار أن يعود مرة أخرى مرتدياً ثياب الحرية الإنسانية هذه المرة؟ ■

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات

دفعت الحركة القومية الاشتراكية والحركة اليسارية السوري مصطفى السباعي مرشد الإخوان المسلمين لكتابة كتاب اشتراكية الإسلام، وكان الإخوان المسلمون مشتركين في التجربة الديمقراطية السورية الوليدة في الخمسينات.

ليس من الفلسفة في شيء أن نعود إلى التاريخ القديم ولبعض الحوادث التي أوردتها رواية لنفس الحاضر كما يفعل أونفري، وليس يخلو تاريخ جماعة من العنف بكل أشكاله، بل إن الحاضر يستدعي الماضي، وبعض الجماعات لا تجد شرعيتها إلا بالانتساب إلى التجربة الماضية لأنها لا تملك إلاها. أما مشكلة قراءة النص الديني بعمامة والقرآني بشكل خاص قد تمت على أنحاء مختلفة من الشرح والتفسير والتأويل من قبل النخبة المؤمنة وهذا هو الذي أنتج اللاهوت اليهودي والمسيحي والإسلامي. فجميع الحركات الباطنية الإسلامية هي لاهوت إسلامي، والمعتزلة لاهوت إسلامي والأشاعرة، وقصة الحاكمية لله من المودودي إلى قطب إلى البوطي إلى البغدادي هي لاهوت إسلامي، وتأويل المتصوفة لاهوت إسلامي، فالنص القرآني خضع لتاريخ من القراءات المتعددة وفق حاجات النخبة المؤمنة.

وليس من الأهمية بمكان أن نعود الآن إلى الظروف التاريخية لإنتاج النص. لنقرأ النص كما يشير المحاور، وهي في كل الأحوال شروط قالها الرواة والمفسرون في القرن الثاني الهجري. نحن أمام نص فقد علاقته بما يسميه المسلمون بأسباب النزول. وصار حقاً معان بحد ذاته وليس بسبب أسباب نزوله.

ولسنا نوافق قول أونفري "إن النصوص التوحيدية الثلاثة هي أيضاً نصوص فلسفية وروحية وسياسية"، هي نصوص قصصية أخلاقية لكنها ليست نصوصاً فلسفية. صحيح أن كاتبها ضمّنها بعض الوصايا والحكم لكنها ليست ذات أسئلة فلسفية أو إشكاليات فلسفية أو منطق عرض فلسفي. ولهذا إن أكثر ما أنتجه الكتاب المقدس في عهده القديم والجديد لاهوت توما الأكويني، وأكثر ما أنتجه النص القرآني هو علم الكلام، هذا بالإضافة أنه لا لاهوت توما الأكويني ولا علم الكلام كانا ممكنين دون الفلسفة اليونانية القديمة.

والسؤال هل يمكن أن نعيش بلا نص إلهي، أي بلا إله، ونكوّن أخلاقاً بلا أمر أخلاقي إلهي، هل يمكن أن نعيش بلا أساطير وأوهام؟

الجواب نظرياً طبعاً نستطيع، والأخلاق السائدة في أغلب دول المعمورة أخلاق عملية ورأسمالية الأصل. غير أن التحرر من الإرث الثقافي المتوارث والذي يعاد إنتاجه في بنى راکدة أمر صعب إزالته برغبة إحادية. وبخاصة إذا كانت البنية الثقافية ليست في عملية تناغم تاريخي مع البنية الاقتصادية. فسرعة انتشار العلاقات الرأسمالية بوصفها ظاهرة عالمية في البلدان الراکدة لم تسمح بزعة البنى الثقافية المعتمدة.



ليس من الفلسفة في شيء أن نعود إلى التاريخ القديم ولبعض الحوادث التي أوردتها رواية لنفس الحاضر كما يفعل أونفري، وليس يخلو تاريخ جماعة من العنف بكل أشكاله







حوار على حوار

من شاتوبريان إلى ميشتال أونفري

مرزاق بقطات



مشكلة أونفري تتمثل في كونه يظن أن المعارضة على الصعيد الفلسفي هي الفلسفة كلها، لكنه لا يحب تصوير أنظاره إلى موضوع العلمانية في بلده، لأنها هي سبب التذبذب الذي يعانيه هو وتعاينه فرنسا، ويدفعه إلى تبني طروحات المتطرفين من اليمين واليسار من حيث لا يدري ولا يشعر، وهو بذلك يلتحق بركب فولتير وشاتوبريان في كل ما يعادي الإسلام من حيث هو دين، ولا يقبل به في أرض فرنسا، ورب عذر أقبح من ذنب

في ثلاثينات القرن التاسع عشر، راح الناثر العبقرى، شاتوبريان، (1768-1848)، يحذر بني قومه مما رأى فيه خطراً ما بعده خطر على مصير الحضارة اليونانية اللاتينية المسيحية. وبالفعل فقد أكد أنه في حال تذبذب المواقف السياسية في بلده قد تبلغ الجيوش العثمانية باريس، وتتحول عاصمة النور إلى عاصمة إسلامية. وكان بذلك قد بلغ قمة التطرف الديني، أما قريبه، الشاعر الرومانسي، لامارتين، (1790-1868)، فقد تبصر في نفس الموضوع، وكان أن وضع دراسته القيمة عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ضمن كتابه عن "تاريخ تركيا".

بلد مسلم، وانتماؤها إلى أوروبا قد يغير العديد من المعطيات السياسية والعقائدية، ويجعل من الإسلام ديناً له الأغلبية العددية في بعض بلدانها، ومن بينها فرنسا. إن ميشال أونفري لا يأتي بجديد بمثل هذه المعارضة، بل يسير في نفس الخط الذي سار عليه فولتير خلال القرن الثامن عشر، وشاتوبريان خلال القرن التاسع عشر، وبذلك يسلك سلوكاً سلبياً حيال العالم الإسلامي والمسلمين والإسلام. عندما نراه يتحدث في شاشات التلفزيون الفرنسية نشعر به وكأنه يطالب الدين الإسلامي، من حيث هو دين، أن يغير جلدته، وما أكثر ما سمعنا مثل هذه المطالبات من جانب العديد من الذين يدعون وصلاً بالديمقراطية في العالم الغربي كله، وبالعلمانية على وجه أخص. إن أونفري لا يطلب من المسلمين أن يتغيروا، بل يركز جل اهتمامه على الدين الإسلامي في المقام الأول، وهو بذلك يشعل نار فتنة صليبية جديدة بين المسيحية والإسلام، وليس بين الإسلام والعلمانية بعد أن هدا أوراها فترة من الزمن. إنه لا فرق في هذا الشأن بينه وبين السياسيين المتطرفين الذين نسوا، أو هم تناسوا أنهم استقدموا، في يوم من الأيام، دين الإسلام بفعل ممارساتهم العسكرية في أراضي العالم الإسلامي. وبدلاً من أن يصبّ أونفري اهتمامه على أزمة العلمانية المريضة في بلده، أي أن يتمعن في إمكانية تطويرها وجعلها سلوكاً سياسياً وفلسفياً سمحاً حيال الآخرين، فإنه يوجه أنظاره نحو الإسلام من حيث هو دين، ثم إلى المسلمين، ويزعم أنه ربح الصدر في مثل هذه المعالجة. إنه يرى أن القرآن الكريم ينطوي على الكثير من الآيات التي تدعو إلى القتل والذبح، ومعنى ذلك أنه ينبغي إحراق هذا الكتاب المقدس حتى يتم تقبل المسلمين، شكلياً، في أرض فرنسا. وهو، على سبيل التمثيل، يصدر نفس الحكم على النصرانية واليهودية حتى لا تقع التهمة عليه بأنه صاحب نظرة متزمتة، جغرافياً وحضارياً ودينية.

اليوم يبدو أن فرنسا مريضة بعلمانيته، وهذه حقيقة نلمسها لمساً في تصريحات السياسيين ورجال الفكر والأدب إلا فيما ندر. أصحابها يأتون، في كل مرة، بالعجب العجيب في مضمار التطرف والتفوق على الذات. هذه العلمانية لا تحتل أدياناً أخرى حطت رحالها في الدارة الفرنسية على الرغم من أن فرنسا نفسها هي التي استقدمتها، من حيث تدري ولا تدري، منذ أن بسطت سيطرتها الاستعمارية على العديد من البلدان الأفريقية والآسيوية. ويبدو أيضاً أن الفلاسفة الفرنسيين الذين برزوا خلال الربع الأخير من القرن العشرين لم يحسنوا التعامل مع هذه العلمانية، وأولهم، ميشال أونفري، ذلك الذي أسس الجامعة الشعبية عام 2002، على سبيل التنوير، واستند في محاضراته جميع مواضيعه الفلسفية التاريخية ليتحول بعدها إلى مجادل لم يسلم منه جان بول سارتر ولا سغموند فرويد ولا غيرهما، وذلك شأنه على أي حال. لكن الوضع السياسي في فرنسا، وما استجد فيه من أحداث جسام، دفع به إلى أن يركز اهتمامه على نفس الموضوع الذي عالجه قبله، وبكل تطرف، الأديب شاتوبريان قبل ما يقرب من قرنين من الزمان. والواضح هو أن ميشال أونفري يحرص في كلامه، على نوع من التعامل المنطقي مع تاريخ الفلسفة الغربية منذ عهد سقراط إلى يومنا هذا، ولكنه يجادل حبا في المجادلة، إيماناً بأنه 'بلاش فلسفة' كما قال محمود أمين العالم إن لم تكن هناك مجادلة، أو 'يوناني، فلا يقرأ' كما كتب الدكتور طه حسين. وفضلاً عن هذا فإن أونفري يترسم خطى سالفه، شاتوبريان، بل، ويمضي إلى ما هو أبعد منه في التحذير من الخطر الإسلامي. فهو يرى في الجغرافيا عيباً، وسبق له أن حقلها ما لا تطيقه. إن السؤال المطروح هنا هو: ما هو ذنب صورة الأرض إذا كان لتركيا قدم في قارة أوروبا؟ إن ميشال أونفري يرفض، تلقائياً، العلم الجغرافي -دون أن يقول ذلك صراحة-، ليقف وقفة معارض عنيد من دخول تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، والسبب في هذه المعارضة هو أن تركيا



حين أن فرنسا لا يهتمها من هذا البلد سوى ثرواته الباطنية. وهو لا يرى ضيرا، أيضا، في أن تقصف طائرات بلده أرض العراق، وأن تطير، بكل حشمة وخوف، في إثر المقنبلات الأميركية. إن علمانية بلده التي يتذرع بها ميشال أونفري، لا تغامر في أرض أفغانستان وباكستان لأنها تعرف النتيجة مسبقا. غير أن تأثيره تثور عندما يجيء متطرفون ويمطرون وابل رشاشاتهم على جماعة من رسامي الكاريكاتور بمجلة "تشارلي إيبدو"، ويرى في ذلك قمة الهمجية مع أنه يفترض في أولئك الرسامين وفي السياسيين الفرنسيين، وفيه، هو كفيلا، أن يرفعوا أصواتهم ضد سلوك أولئك الذين لا يحترمون العلمانية ومبادئها وتطبيقاتها في عقر دارهم. ويلف ميشال أونفري ويدور ولا يجد منفذا آخر يتسلل منه إلى الدارة الفلسفية سوى الإسلام، من حيث هو دين، ثم المسلمين من حيث هم يمثلون نسبة محترمة في تعداد الشعب الفرنسي. وهي نسبة قد تتحول إلى موجة كاسحة على الصعيد الديني، ويزعم أنه يأتي بجديد في مضمار الإبداع الفلسفي!

مشكلة أونفري تتمثل في كونه يظن أن المعارضة على الصعيد الفلسفي هي الفلسفة كلها، لكنه لا يحب تصويب أنظاره إلى موضوع العلمانية في بلده، لأنها هي سبب التذبذب الذي يعانيه هو وتعاينه فرنسا، ويدفعه إلى تبني طروحات المتطرفين من اليمين واليسار من حيث لا يدري ولا يشعر، وهو بذلك يلتحق بركب فولتير وشاتوبريان في كل ما يعادي الإسلام من حيث هو دين، ولا يقبل به في أرض فرنسا، ورب عذر أقبح من ذنب! ■

كاتب من الجزائر

الكبير الذي يميز كل من يتعاطى الفلسفة على وجهها الصحيح. وحين يتحدث الفيلسوف عن الإسلام فإنه لا يختلف عن أي سياسي متطرف في بلده، سواء أكان من اليمين أم من اليسار. إنه على شاكلة أولئك الذين يدلون بدلائهم فيما تصطبخب به الساحة السياسية الفرنسية ولا يجدون، في آخر المطاف، سوى أن يلقوا اللعان على من يزعمون أنهم سبب البلاء، أي على المسلمين الفرنسيين تحديدا.

ميشال أونفري يعلم الحقيقة التالية: سواء أكان المسلم الفرنسي مؤمنا يطبق تعاليم دينه، أم بربريا، أم صابئيا، أم شيوعيا ملحدا، أم صاحب انتماء آخر، فإنه، في رأي هذه العلمانية المريضة، إنسان ينتمي بجسده إلى فرنسا ولكنه ينتسب حضاريا إلى صقع آخر كان على الدوام في صراع مع الحضارة اللاتينية اليونانية المسيحية، وهو الأمر الذي لم يتقبله حين رفض انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، فكيف يقبله اليوم وقد جرت أحداث عنيفة في بلده واتهم فيها الأبرياء؟

إن علمانية فرنسا لا تقبل بعناصر جديدة تنضاف إلى القيم التي تتمسك بها. في هذا السياق يضرب ميشال أونفري صفحا عن وقائع التاريخ حين يتجاهل، عمدا وقصدا، حقيقة الحقائق، وهي أن علمانية بلده هي التي استقدمت هذا "البيع" الذي يقال له الإسلام، وذلك بحكم تاريخها الاستعماري خلال القرنين الأخيرين. كما أن علمانية أونفري المنقوصة لا تدفعه إلى أن يطالب بلده بالوقوف عند حدوده، أي بالإحجام عن التدخل في شؤون غيره من البلدان المقهورة. فهولا يرى ضيرا في أن تقصف طائرات بلده بلدا مثل "مالي" بحجة الدفاع عن الديمقراطية في



العرب والمسلمون عموماً يعيشون تناقضاً عميقاً مع روح العصر ومعايير الأخلاقية، لا بسبب الإسلام بل بسبب حركة التاريخ التي جعلت الرأسمالية المتعولمة تخرق عالمهم.





حوار على حوار

المفكرون الجدد ضحايا الإعلام ميتال أونفري أنموذجاً

ربوح البتير



إن الحوار بالرغم من أهميته وقيّمته التاريخية في معرفة موقف النخبة الفرنسية من الأحداث الجارية، وهو نصيحة أو فضيلة بتعبير إيتيقي، لكل المثقفين العرب لكي ينخرطوا في النقاشات العامة والتي تهم الرأي العام، إنما هو حوار لم يذهب صوب المستقبل بحسبانه سؤال الفلسفة الحارق، وخاصة السؤال حول مستقبل أوروبا في ظل موجات التطرف اليميني والديني الذي عاد إلى الساحة كمكبوت متمرد، وعن دور النظام الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي يتكفل بصناعة الفرد العلماني، وما مصير القيم الجمهورية في أفق الأمركة.

تكتسب الحوارات التي تجرى مع الفلاسفة والمفكرين، قيماً جديدة وطريفة تتمثل في مقدرتها على منح المفكر مساحة إضافية لكي يقول ما لم يقله في كتبه ومؤلفاته وأن يطور من أفكاره التي تسرع في شرحها أو التي لم يذهب بها إلى تخومها القصية. إن الحوار هو أفق فكري يفتح بمجرد أن يبدأ السؤال في أخذ مجراه داخل دروب المعرفة والسياسة والدين والحياة، وكل تمشّ ياتمر بمنطق السؤال، وليس بمنطق الإجابة، هو ضرب جسور يشجعنا على امتشاق حركية الحياة، لأن الإجابة هي بتعبير دقيق شقاء السؤال وعذابه، وهي كذلك سجن بارد ومرعب للمعرفة البشرية حيث تضعها في تمثلات متكلسة، أما السؤال فهو مطرقة نيتشوية تقوض كل ما انسحب هارباً جهة التقديس المزيف.

مكان، الأمية الجماعية وأمية أولئك الذين يحكموننا، وفقدان الأسرة أو المجتمع والوطنية لمصلحة القبيلة والمحلية، وأصبحت السطحية قاعدة عامة، الاغتراب عن الواقع وانتشار الحرمان، وانتشار التهكم، كل إنسان يفكر في نفسه، حيث يكون الاستئناس مؤسساً على مبدأ المسؤولية الذي يصير قانوناً إتيقياً عاماً يلتزم به كل من يعتبر ذاته جزءاً أصيلاً حاملاً لهم أنطولوجي ينخرط في تعرية هذا الواقع القبيح وطرده الأشباح المزعجة والمخيفة من فضاءنا.

وهي رؤية تعضدها وسائل الإعلام التي غدت مؤسسة أسطورية مهيمنة على الفضاء العام ولها المقدرة المطلقة في صناعة الواقع وتسييره وتوجيهه إلى مرام تصنع في غرف السياسيين ورجال المال وعصابات المنفعة العكرة، وهي أيضاً تمقت كل شكل من أشكال التفكير الحر، حيث لا تحتاج وسائل الإعلام لأن تفكر، ولكن تحتاج لأن نشاهدها عندما ترسل الإعلانات التي تدعها. وهذا يتطلب أقصى عدد من الناس أمام الشاشة الصغيرة، وبهذا «دفن الشعب حياً، واستبدل بالغوغاء التي صنعتها وسائل الإعلام، منذ سنوات لم تعد المدرسة هي المكون للضمائر والعقول، بل أكثر من ذلك، تحولت المدرسة إلى صف جديد، وبيعت في الأسواق وللمنظرين. وأصبحت المدرسة هي التلفزيون، الأنترنت والتويتر... إن وسائل الإعلام تحول الشعوب إلى حشود، ونحن نعلم أن الحشود لا تفكر، لا تحلل، ولكن تنخرط في الوضع كرجل واحد نحو الشعار». وعليه، يكون لزما علينا أن نقر أولاً بمدى وعي ميشال أونفري بهيمنة الإعلام على الفضاء الفكري وإدراكه ثانياً لخطورة المال، هذا الصنم الجديد، الذي تحول إلى زيوس (Zeus) جديد.

إن المبتغى من هذا التحليل ليس هو إظهار مدى صدقية ومصداقية الطرح الذي قدمه ميشال أونفري. وإنما هو

أساس مما سلف، يتنزل حوار الباحثة الجزائرية أسماء كوار مع الفكر الفرنسي «ميشال أونفري» حيث اعتبرت الحديث مع مفكر غربي مستقل في مشروعته عن «أي عقيدة دينية» بمثابة مسلك معرفي يقودنا بصورة آمنة صوب الاعتدال الفكري والتوازن الذهني، ويبعنا قدر الإمكان عن «الشطط الفكري»، الذي نزاج فيه بين الإيمان بالحقائق الأولى ورغبة العقل الجسورة في طرح أسئلته الكبرى دون أي سقف أيديولوجي يريد أن يحتكر المعرفة لصالح قوى لاتاريخية، لأن الجسارة الفكرية هي التي تمكن الإنسان من امتلاك زمام أموره الأنطولوجية ومن التفكير خارج أفق الإكليروس الديني.

يمكن الإقرار أولاً أن المكاسب التي نتعلمها من متن حوار أسماء كوار مع ميشال أونفري تتمثل في أنه نظر إلى العلاقة القوية بين الفلسفة وباقي العلوم الإنسانية والاجتماعية وخاصة التحليل النفسي، الذي يفتح لنا مسالك معرفية في فهم تضاعيف وأخاديد النفس البشرية بحسبان العلاقة الغليظة المتقاطعة بين السيرة الذاتية للفيلسوف ورؤاه الوجودية. وبحكم تزويد الباحث بعدة معرفية ثرية لأن «الفيلسوف يفكر وفق الأدوات المعرفية المتوفرة لديه، وإلا فإنه سيفكر خارج الواقع»، من هنا اتكأ على نصوص أبيقور، إسينوزا، نيتشه، من أجل تقديم مقارنة فلسفية برؤوس متعددة، وبخلطة نعتقد أنها إمكانية خلاقة لاستئناس القول الفلسفي.

ينطلق هذا الاستئناس من عبارة رشيقة لميشال أونفري فيها الكثير من الحكمة التي تنظر إلى الوجود برؤية ترصد الانحطاط في جميع صوره مثل «المال المهيمن، فقدان كل المعايير الأخلاقية والمعنوية، إفلات الأقوياء من العقاب، وعدم قدرة السياسيين، السوق الذي يجعل القانون في كل



الجماعية، وهي حيلة تعتمد منطق التعميم من أجل التعظيم، حيث تتساوى جميع الأديان في كفة واحدة، وهي رؤية لا تشغل بالخصوصيات والمميزات التي تميز ديناً عن آخر، وإنما تعمل على تقديم الإلحاد باعتباره منقذا للإنسانية من مآسي الأديان. وإن كان للإلحاد -كما اعترف ميشال أونفري نفسه- دور كبير في صناعة الإبادة الجماعية كما جسدها الأنظمة ذات النزعة الشمولية مثل الاتحاد السوفياتي والنظام النازي، متناسيا أن فكرة الإبادة الجماعية هي آلية غريبة خالصة، وُظفت من طرف الفكر الغربي الكولونيالي أثناء بحثه عن أسواق ومواد خام وأماكن يطرح فيها مخلفاته البشرية.

لا أريد هنا أن أناقش جملة الأحكام التي أصدرها حول الديانات والتي تحمل طابع التسرع وعدم الإلمام الكافي بمتون النصوص الدينية، خاصة المتعلقة منها بالإسلام، غير أن المستقرئ لمستوى خطابه يجد فيه الكثير من الترحال المتسرع الذي لا يقف عن كنه وجوهر الأشياء والصفات التي تميز مثلاً الدين الإسلامي، فهو لا يدرك مستويات التخاطب داخل النص القرآني ولا يميز بين نوعية المعاني المنتشرة في السور والآيات، وطبيعة المتحدث ونوعية المتلقي وأفق التاريخي. إنه حديث عن مدى حضور الإعلام في أذهان المفكرين الجدد.

إن الحوار بالرغم من أهميته وقيمته التاريخية في معرفة موقف النخبة الفرنسية من الأحداث الجارية، وهو نصيحة أو فضيلة بتعبير إيتيقي، لكل المثقفين العرب لكي ينخرطوا في النقاشات العامة والتي تهم الرأي العام، إنما هو حوار لم يذهب صوب المستقبل بحسبانه سؤال الفلسفة الحارق، وخاصة السؤال حول مستقبل أوروبا في ظل موجات التطرف اليميني والديني الذي عاد إلى الساحة كمكبوت متمرّد، وعن دور النظام الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي يتكفل بصناعة الفرد العلماني، وما مصير القيم الجمهورية في أفق الأمركة ■

باحث أكاديمي من الجزائر

بالتحديد تبيان طبيعة العلاقة القوية التي انعقدت بين الإعلام وصناعة الرأي العام وتحول المعرفة إلى سلطة بالمفهوم الفوكوي "نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو"، وانخراطها في خطاب يعلو على الحق والصدق والأمانة ويسعى جاهداً إلى تبني مفردات النجاعة، والمنفعة، والمردودية، والإذلال، وكأن الأمر هنا والآن ليس درك الحقيقة وإنما درك الأثر الذي يحدثه الإعلام على فهم الحشود، وبالرغم من هذا الإدراك العالي والمكثف لمقدرة الإعلام المخيفة في بلورة الرؤى، إلا أن "ميشال أونفري" وقع هو أيضاً في شركه وأصبح فريسة سهلة لألاعيبه المتعددة والمتكاثرة والتي تشهد ربواً متزايداً، فقد أعلن مرة أنه "يوجد في فرنسا مشكلة عويصة اسمها المشكل الإسلامي"، معتبراً أن "القرآن نفسه يحث على الاقتتال والعنف وأنه دموي"، وهو موقف يخندقه رأساً في خندق اليمين المتطرف، وفي تعليقه على حادثة تشارلي إبيدو "الجريدة الساخرة"، قال إن "المشكل ليس مشكل إسلام بل هو مشكل عنصرية الفرنسيين، موجهاً لومه للحكومة الفرنسية التي شجعت الإعلام والصحافة الفرنسية على الإساءة للمسلمين ولنبههم محمد، مما يشي بوجود ترنح في مواقفه أمام وسائل الإعلام، وبالتالي فإنه لا يملك ولا يحوز على رؤية حصيفة لمجريات الأحداث على المستوى الواقعي، فهو أسير منطق المغايرة من أجل المغايرة دون أن يقعدها على أسس معرفية. إن المعرفة التي تسبح في فلك الإعلام لهي معرفة متقلبة لا تستقر على حال معرفي واحد، وتغدو محكومة بمنطق اللحظة الراهنة التي تكون ملزمة بما هو منتصب أمامنا من حوادث تسحرنا بوجهها الآتي وتغرينا بالانخراط معها، فنحن نتحدث عن مدى تقول الإعلام وحضوره اللاواعي في العقول والفهوم، دون أن نستثني تلك التي تدّعي أنها على دراية تامة بألاعيبه السافرة والمضمرة، ويستمر في أن يجعل من حديثه الإعلامي حديثاً علمياً، حيث أقر وبصورة متسرعة خاصة في كتابه "ميثاق الإلحاد" الصادر عن دار غراسيه 2005، أن الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) كانت ديانات للإبادة



حوار على حوار

ممتلكات في أطروحات ميشال أونفري

أزراج عمر



إن أونفري يعيد
بطريقته الخاصة بعض
ظلال إنتاج الأفكار
المنطوية للمستشرقين
اليمنيين - وخاصة
أولئك المرتبطين
ارتباطا مصيريا بظاهرة
الاستعمار - حول
الإسلام والمسلمين
بشكل عام لا شك
أن الفيلسوف، الذي
يخلص بوضوح لموقفه
الإلحادي، لا يستثني
الإنجيل بعهد القديم
والجديد معا من النزوع
إلى التحريض على
القتل والترهيب ومن
تسويقهما وتبريرهما
نظريا لارتكابهما عمليا

يلاحظ أن هناك عنقودا من النماذج تتأسس عليها مفاصل الخطاب الكلي للفلسفة الفرنسية المعاصرة ويبرز من داخلها نموذجان اثنان ملفتان للنظر. إن أحدهما ينشغل باستمرار بنحت وابتكار المفاهيم والنظريات على أنقاض المفاهيم والنظريات الكبرى التي يحفل بها تراث الفلسفة الأوروبية القارية بشكل خاص، أما ثانيهما فتغلب عليه نزعة استعارة المفاهيم والنظرية، والتبصيرات المتداولة ثم توظيفها في عمليات تحليل ونقد الظواهر الفكرية أو السياسية أو الأخلاقية أو الدينية.

وتحليلاته. في هذا السياق أوضح أنني لن أقدم هنا دراسة مفصلة لجميع القضايا التي يثيرها هذا الحوار بل أكتفي بتسجيل بعض الملاحظات السريعة فقط حول منهجية أونفري ومن ثمة حول رأيه في العنف التطرف الديني الإسلامي. أشير باقتضاب إلى النقطة الأولى أولا وتتلخص في المشكلة التي تتمثل في كون أونفري يدرس النص الديني على أساس موقف بنيوي في الغالب، أي وفقا لشعار "لا شيء خارج النص"، وأعني بهذا أنه لا يدرسه في سياقه التاريخي، وعلى ضوء مستوى مجتمعات ما يسمى بأهل الكتاب في تلك المراحل التي كان يغلب عليها التفكير الأسطوري والهوامي بنسب مختلفة طبعا. كما أنه لا يدرس الأسباب الكامنة وراء التمرکز الديني في المراحل الكولونيالية الأوروبية-الغربية التقليدية منها والحديثة في فضاء العالم الإسلامي بشكل خاص. في هذا السياق بالذات يمكن أن نلاحظ أيضا أن ميشال أونفري لا يحدثنا عن مساهمات الاستعمار الفرنسي والأوروبي في تشجيع الاتجاهات الدينية الإسلامية الأصولية في المجتمعات المستعمرة، وعن رفض الاستعمار الفرنسي فصل الدين الإسلامي عن الإدارة الاستعمارية أسوة بما كان عليه الوضع في المجتمع الفرنسي بداخل الجغرافية الفرنسية الأصل كما حصل في نموذج الجزائر المستعمرة مثلا. فهو لا يتوقف عند الطلب الرسمي الذي تقدمت به جمعية العلماء المسلمين المعتدلة في عام 1947 م ودعت فيه فرنسا إلى تطبيق مبدأ العلمانية على الجزائريين ولو في إطار الشرط الكولونيالي، والعمل بأسلوب فصل الدين عن الدولة الاستعمارية المركزية ولكن طلبها قبول فوراً بالرفض المطلق. هل يمكن نكران دور فرنسا في تشجيع الإسلام الأصولي في الجزائر؟ ثم أليس لهذا السلوك الاستعماري تأثيراته السلبية على حاضر الدولة الجزائرية التي لم تفك الارتباط بهذا الميراث إلى يومنا هذا؟ فضلا عما تقدم فإن ميشال أونفري لا يبرز للقارئ العليل

في تقديري أن ميشال أونفري ينتمي أكثر إلى هذا النموذج الثاني وربما لأنه لا يملك نسقا فلسفيا صارما على غرار أنساق الفلسفات النسقية المعروفة في تجارب كانط أو هيغل مثلا. رغم ذلك فإن تصنيفات الدارسين تؤكد أن ميشال أونفري منهمك في "الدفاع عن الرؤيا الأبيقورية والإلحادية للعالم"، ويضيف دارسون آخرون موضحين أن فكره الذي يدافع عنه "متأثر أساسا بفلاسفة مثل نيتشه وأبيقور". بالإضافة إلى هذه التصنيفات لمرجعيات ميشال أونفري فإن دارسين آخرين يعتبرونه أيضا متأثرا بالمدرسة الفلسفية التي تنهض على مجازاة الطبيعة وعدم المبالاة بالعرف. ثم إن ميشال أونفري كما وصفته إحدى الموسوعات متأثر أيضا "بالمادية الفرنسية وبالفوضوية الفردية". ففي هذا الحوار المنشور في هذا العدد من مجلة "الجديد" والذي أجرته مع أونفري أسما كوار حصريا فإننا لا نجد فيه تحليلات وتوضيحات لهذه المرجعيات بدقة وتفصيل وعلى نحو منهجي، ولا نراه منشغلا بتحليل وتركيب منهجي للأركان التي تتأسس عليها فلسفته، أو تنطلق منها سواء على صعيد التعامل مع المفاهيم والنظريات. بل فإننا نراه يقدم في هذا الحوار أحكامه حول مجموعة من القضايا والظواهر الساخنة وفي صدارتها العنف المادي الذي يحرض عليه القرآن والسنة النبوية، والإنجيل بقسميه العهد القديم والعهد الجديد، والذي ارتكب ويرتكب عبر التاريخ، كما يزعم أونفري، باسم المنظومات الدينية. إلى جانب هذا يطرح أونفري قضية العلمانية والدين، والإسلاموفوبيا، والمشكلات التي تنتج عن اندماج أو عدم اندماج الجالية المسلمة في المجتمع الفرنسي وفي الفضاء الأوروبي عموما، فضلا عن قضايا أخرى منها هيمنة الإعلام المنحاز وغير العادل. في هذا المقام ينبغي التذكير بسرعة أن أونفري يشجب في هذا الحوار العدوان الغربي على العراق وأفغانستان وغيرها من الدول الأخرى، فضلا عن ذلك فهو ينتقد ويرفض الإرهاب. إنه بهذا يبدو ظاهريا أنه موضوعي وغير منحاز في مواقفه

جانب هذا فإن أونفري يعيد بطريقته الخاصة بعض ظلال إنتاج الأفكار النمطية للمستشرقين اليمينيين - وخاصة أولئك المرتبطين ارتباطا مصيريا بظاهرة الاستعمار - حول الإسلام والمسلمين بشكل عام. لا شك أن الفيلسوف، الذي يخلص بوضوح لموقفه الإلحادي، لا يستثني الإنجيل بعهدته القديم والجديد معا من النزوع إلى التحريض على القتل والترهيب ومن تسويغهما وتبريرهما نظريا لارتكابهما عمليا. وهكذا نرى ميشال أونفري يحاول حيناً أن يساوي بين ما يدعوه بالجزء الكبير الداعي إلى العدوان والقتل الموجود في صلب مضامين الكتب المقدسة المذكورة، كما أنه يساوي حيناً آخر بين الجزء القليل فيها الذي يدعو إلى الرحمة ورفض الإكراه والتعسف المادي. وبهذا الشأن بالذات فإن أونفري لا يذكر حتى بعض الحركات الإسلامية المعتدلة والثورية أو تلك الشخصيات الإسلامية التي دفعت ثمنها غالبا جراً رفضها في الماضي، وهذه الشخصيات والشرائح والجماعات الرافضة في عصرنا للتعصب الديني ولنزعة الحرب والاستعمار باسم الدين، واستخدام الدين استخداما خرافيا وغير عقلاني وغير سلمي فضلا عن نقدها وشجبها للتأويلات النظرية وللممارسات الدينية التطبيقية المتخلفة والمفرقة في الأصولية المتطرفة. لا شك أنه توجد في الفضاء الإسلامي القديم والمعاصر تيارات واتجاهات دينية أصولية معادية للتقدم وللعقل وللحريات كما أنه لا يمكن بأي حال إنكار وجود التطرف الديني العنيف والدموي والمعادى لحوار الثقافات والحضارات ولكن هذا جزء من المشهد فقط لأنه هناك أيضا ما يناقض ويقاوم في داخل ما يسمى بالجغرافيا الإسلامية هذا النموذج من التيارات والاتجاهات الظلامية .

هناك ملاحظة لا تقل أهمية وهي تتصل بعدم وضوح العلاقة القائمة بين انبعاث الأصولية الإسلامية المعاصرة بإخفاقات الحداثة الأوروبية-الغربية عند ميشال أونفري. أعني بذلك أنه كثيرا ما يعزل ظاهرة استفحال التطرف الديني المعاصر في البيئة الإسلامية عن العنف المادي والرمزي للرأسمالية المفروضة حيناً والمستوردة حيناً آخر من طرف الأنظمة الموالية للغرب الرأسمالي والتي تجد تدعيما قويا منه. إنه من السذاجة بمكان فصل دور المراكز الرأسمالية الأوروبية-الغربية الكبرى التي تحتكر الثروة وتمنع بطرق مختلفة أي فكاك للارتباط مع التخلف المادي والثقافي والعلمي داخل المجتمعات المنتمية تقليديا إلى كتلة العالم الثالث ومنها المجتمعات الإسلامية من توفير المناخ لإنتاج الظاهرة الدينية الأصولية المتطرفة ■

شاعر وكاتب من الجزائر مقيم في لندن

الأساسية التي فرضت على الجاليات المسلمة ظاهرة النكوص إلى الإسلام التقليدي والأصولي واتخاذها ملجأ ومهربا سواء في المهجر الفرنسي أو في مهاجر عدد من الدول الغربية. وهنا ينهض هذا السؤال: ألم يلعب التهميش الاقتصادي وتكريس التراتبية الاجتماعية التعسفية وعدم الاعتراف بخصوصيات وتنوع الهويات الثقافية لهذه الجاليات والعزل المنهجي لها في فضاءات الإقامة والسكن الدونية، دوريا محوريا أو جزئيا على الأقل في دفع شريحة معتبرة من مكوناتها البشري دون وعي منها حيناً وجراء نزاع الثقة في ديمقراطية المتروبول المزودة المعايير حيناً آخر أو على نحو متزامن معا إلى إحياء مخزون الثقافة التقليدية بداخل أوساطها بما في ذلك طقوس المضمون الديني التقليدي.

هناك ملاحظة أخرى تنبغي إثارتها بخصوص موقف أونفري من الوحي الإسلامي ومن السيرة النبوية اللذين يرى أنهما يتضمنان ثنائية متضادة ومتناقضة. فهو يشخص هذا التناقض بقوله بأنهما يحرضان على ممارسة العنف والقتل أحيانا كثيرة، وعلى السلم قليلا حيناً آخر. بهذا الخصوص يقول أونفري ما يلي: «دعينا نتفق أولا على أن القول بوجود آيات في القرآن تدعو إلى الحرب وقتل الكفار وإلى الذبح، وتذكر أن محمدا نفسه كان أحد الذين ساهموا شخصا في القتال، لا ينبغي أن ينظر إليه باعتباره كرها للإسلام، إلا أن ينكر أن القرآن هو القرآن الكريم، وقد كان للنبي حياته الخاصة به؛ هناك العديد من السور التي تضيي الشرعية على أعمال العنف باسم الإسلام. هناك آيات أخرى أقل عددا ولكنها موجودة، تدعو إلى المحبة والرحمة والرأفة، وترفض الإكراه. يمكن للمرء أن يستدل بهذه وتلك. وحينها سنحصل على طريقتين لتكون مسلمين. طريقتان متناقضتان تماما. ماذا عن الآية التي تدعو إلى إبادة الكفار عن آخرهم؟ أو

ماذا عما هو مستخرج من السيرة «أي يهودي يقع بين يديك، اقتله» (60-11، 58)، وأيضا «وقاتلوا المشركين كافة، حيثما وجدوا»؟ في تقديري فإن وجهة نظر أونفري هذه تقترب جوهريا، في شق منها فقط طبعا من التصريحات الواردة في مؤلفات الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال الذي يحفل كتابه الشهير «أفكار» (Pense) بالتهجم على النبي محمد واتهامه بالتعصب وبالنزوع إلى الحرب، وعلى الدين الإسلامي. في هذا الكتاب الذي يدرس في المدارس الفرنسية كنص أساسي إجباري قال فيه باسكال حرفيا وذلك في سياق كيل التهم للنبي محمد وللدين الإسلامي بأن الحقيقة لا توجد وراء جبال البرانس، وأن ما يوجد خارجها فهو مجرد هراء. إلى



أونفري لا يذكر حتى بعض الحركات الإسلامية المعتدلة والثورية أو تلك الشخصيات الإسلامية التي دفعت ثمنها غالبا جراً رفضها في الماضي، وهذه الشخصيات والشرائح والجماعات الرافضة في عصرنا للتعصب الديني





حوار على حوار

اليسار الفرنسي والعرب

إبراهيم سعدي



أن معالجة موضوع الإسلام من طرف المثقفين اليساريين بفرنسا لا تجري فقط على خلفية الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي، بل أيضا بوصفها مشكلة داخلية خاصة بفرنسا فقد نتج عن الوجود الاستعماري الطويل والاستيطاني لفرنسا في المنطقة المغاربية، خصوصا في الجزائر، تواجد جالية إسلامية كبيرة في عقر دار المستعمر السابق يتراوح عددها، حسب إحصائيات 2010 بين 5 إلى 6 ملايين نسمة، أصبحوا اليوم يشكلون جزءا من واقع المجتمع الفرنسي، مما حوّل هذا الأخير إلى مجتمع متعدد الديانات، يحتل فيه الإسلام المرتبة الثانية بعد المسيحية

علاقة المثقفين الفرنسيين اليساريين، والمثقفين الفرنسيين عموما، بالقضايا ذات الارتباط بالعالم العربي لا يمكن فصلها عن علاقة فرنسا التاريخية بالمنطقة ماضيا وحاضرا. فقد كان لفرنسا، بوصفها واحدة من أكبر القوى الاستعمارية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، حضور استعماري كبير في العالم العربي، وبالأساس في منطقة شمال أفريقيا، وأيضا في الشام عبر ما كان يعرف بنظام الحماية. وإلى جانب ذلك فإن النزاع الفلسطيني-الإسرائيلي، نتاج الكولونيالية الغربية عموما، كان ولا يزال يشغل المثقفين الفرنسيين، يمينيين كانوا أو يساريين، خصوصا في ظل حضور لافت ومستمر لمثقفين ذوي أصول دينية يهودية، الكثير منهم جاؤوا من الجزائر، المستعمرة السابقة.

لا تتجسد دائما على أرض الواقع. كمثال على ذلك يمكن أن نتحدث عن الروائي والشاعر فيكتور هيجو الذي قال، عام 1849، في الخطاب الافتتاحي لمؤتمر السلم: خير لنا إقامة المستعمرات من إطلاق الثورات (في فرنسا). وفي لقاء له مع المارشال بيجو الذي بدا له مترددا بشأن جدوى غزو الجزائر، يطمئنه الشاعر بقوله: «أعتقد أن فتحنا الجديد هو شيء موفق وعظيم. إنها الحضارة التي تسحق البربرية. نحن شعب متنور يتقدم على أنقاض شعب غارق في الجهالة». ويوضح روبر ميرل الذي ورد القولان السابقان في كتابه المعنون «العداء للاستعمار في أوروبا من لاس كازاس إلى ماركس»، بأن موضوع المهمة الحضارية سيستخدم كمبرر طوال عدة أجيال من طرف اليسار الاستعماري. نجد أنفسنا هنا أمام ذلك التناقض الذي جعل إدوارد سعيد في كتابه «الامبريالية والثقافة» يتناول «الطريقة التي تجعل دائما المبادئ الإنسانية الكبرى (...) تتوقف عند الحدود الوطنية، ناقدا بهذا الصد المثقفين الغربيين الذين تعين عليهم الاختيار بين مبادئهم الإنسانية والكونية وبين المصالح غير المشروعة لأوطانهم، فاختاروا هذه الأخيرة. ويمكن اعتبار ألبير كامو مثالا كلاسيكيا عما يمكن أن نطلق عليه «خيانة المثقفين»، إذا ما جاز لنا استعارة هذا العنوان من جوليان بندا، حين تطلب الأمر من مؤلف رواية «الغريب» الاختيار بين الوقوف مع كفاح الجزائريين من أجل الاستقلال عن الاستعمار الفرنسي أو البقاء مع الحكم الاستعماري، فاختار الانحياز لبلده، مطلقا بهذا الصد، بمناسبة حصوله على جائزة نوبل للسلام، سنة 1957، عبارته الشهيرة التي قال فيها «إذا ما تعين علي الاختيار بين أمتي وبين العدالة، فسوف أختار أمتي».

بل يقف المثقف اليساري أحيانا مواقف متناقضة في قضايا ذات طبيعة واحدة، ولعل أبرز نموذج لذلك وأكثره إثارة

يقوم مفهوم اليمين واليسار عموما على الثنائية الضدية محافظ/ تقدمي، فاليمن، في صيغته الدينية، يرمز إلى المحافظة على التراتبية الاقتصادية والاجتماعية وإلى النظام الأخلاقي الإلهي، وفي صيغته الليبرالية، إلى اقتصاد السوق؛ أما اليسار فيركز أصحابه على قيم العدالة في المجال الاجتماعي والاقتصادي وعلى تكييف قواعد هذا الأخير بما يخدم المجتمع ككل، غير أن التمييز اليوم بين اليسار واليمين على أساس التوجه الاقتصادي لم يعد هينا بعد سقوط الأنظمة الاشتراكية التي قامت في القرن العشرين وبعد انتشار النظام الليبرالي على نطاق عالمي. وعليه فإن الفروق بين اليمين واليسار، بالرغم من تنوعهما، أصبحت باهتة.

ازدواجية خطاب المثقف اليساري

وعندما نتحدث عن المثقفين اليساريين فإننا لا نجد أيضا بينهم وبين المثقفين الذين يعتبرون أنفسهم يمينيين فروقا متمايزة دائما، بل أحيانا نجد بعضهم أقرب في مواقفه وتصوراتهم إلى المثقفين اليمينيين من اليساريين منهم. يضاف إلى ذلك، عدم إمكان الحديث عن المثقفين اليساريين كتلة واحدة، فالاشترك في النسب الأيديولوجي لا يحيل بالضرورة إلى وحدة الرؤية وإلى وحدة الموقف، فالمثقف بوصفه صاحب رصيد معرفي أو فكري أو إبداعي، يتمتع نتيجة لذلك بسلطة رمزية في مجتمعه، يحتكم بالدرجة الأولى، مبدئيا على الأقل، إلى ضميره وإلى ذاته وقناعاته بعيدا عن التعصب والحزبية والانتماءات الجماعية. وهذا ما يؤدي إلى أن الاشتراك في الانتساب إلى اليسار أو إلى اليمين لا ينجز عنه بالضرورة انسجام في المواقف. كما أن قيم العدالة والتحرر التي تنسب عادة إلى المثقفين اليساريين

بأنه "من الواضح جيدا بأن إسرائيل واقع كولونيالي ذي خصوصيات، شأنها في ذلك بالمناسبة شأن حالات كولونيالية كثيرة أخرى". ويمكن القول إن هذا التأكيد يأتي كرد على المثقفين الفرنسيين اليساريين الذين ناهضوا الاستعمار والإمبريالية، مثل سارتر وسيمون دي بوفوار وجان فيدال ناكي وغيرهم، من جهة، لكنهم وقفوا في صف إسرائيل، بلد "الناجين من المحرقة" على حد تعبير سارتر، من جهة أخرى. وبالرغم من أن مقال رودنسون شكّل منعطفا في فهم الصراع الاسرائيلي-الفلسطيني ولا سيما فيما يتعلق بطبيعة إسرائيل، فإن ازدواجية خطاب المثقفين اليساريين الفرنسيين من الاستعمار لا يمكن تفسيره فقط بسوء قراءة حقيقة الدولة العبرية، ولا القول بالتالي إن ماكسيم رودنسون وجاك بيرك لم يقعا في هذه الازدواجية بفضل معرفتهما وتخصصهما في العالم العربي والإسلامي بصفتهم من كبار المستشرقين في القرن العشرين. هناك أيضا عامل نفسي كان نتاج تاريخ أوروبا مع اليهود، عبر عنه سارتر في عدد "الأزمة الحديثة" الصادر إبان عدوان 1967، قائلا "يوجد لدى الكثير منا تبعية عاطفية، لكن ذلك لا يقلل من أهمية هذا الأخيرة من حيث التأثير على ذاتيتنا، فهي نتاج عام لظروف تاريخية وموضوعية تماما نحن أبعد من أن نكون على مقربة من نسيانها. لدينا حساسية إزاء كل ما يشبه من بعيد أو من قريب معاداة السامية". ربما ذلك ما يفسر أن ماكسيم رودنسون لم يقع فريسة هذه "الحساسية"، لأنه لا يمكن أن يهتم بالعداء للسامية، فهو يهودي الأصل ووالداه هلكا في محرقة أوشوويتز. كان رودنسون من أوائل المدافعين عن القضية الفلسطينية وسط المثقفين اليساريين الفرنسيين المعروفين تقليديا بما يسمى في الفرنسية (philosimite)، أي محاباة إسرائيل.

المثقف اليساري والصهيونية

ومع سقوط الاتحاد السوفياتي (1992) والكتلة الشرقية التابعة له، تغيرت الخريطة الجيوستراتيجية والأيديولوجية للعالم. وكان لكل ذلك انعكاسات سلبية أساسية على العالم العربي والإسلامي، إذ حل مفهوم "صدام الحضارات" الذي جاء به صامويل هنتنغتون محل الصراع بين الرأسمالية والشيوعية الذي ميز القرن العشرين، الشيء الذي جعل من الإسلام والمسلمين، وبالتالي من العالم العربي والإسلامي، بؤرة الصراعات التي بدأت مع القرن الحادي والعشرين. وقد بدأ هجوم 11 سبتمبر 2001 على برج نيويورك من قبل "القاعدة"، حسب الرواية الرسمية، كما لو أنه جاء ليؤكد مقولة "صدام الحضارات"، يعني بالأساس الصدام بين الإسلام والغرب. وكان لكل ذلك انعكاساته على مواقف المثقفين الفرنسيين. فقد أدى هجوم 11 سبتمبر إلى جعل عدد من المثقفين اليساريين ممن شاركوا سابقا في ثورة مايو 68 الطلابية، مثل الفيلسوفين باسكال بروخمر وأندري غلوكسمان والمخرج السينمائي رومان كوبييل وغيرهم، يصطفون إلى جانب الرئيس جورج بوش في حربه ضد ما كان يسميه "محور

للإحباط ذلك الذي يمثله الفيلسوف جان بول سارتر الذي ناصر كل القضايا العادلة في العالم، فوقف ضد العدوان الأميركي على فيتنام وناصر بنشاط حركة استقلال الجزائر، هو والعديد من المثقفين اليساريين لا سيما أولئك المعروفين بـ"حاملي الحقائق" لكنه، أي سارتر، لم يناصر المقاومة الفلسطينية. لا هو فعل ذلك ولا العديد من المثقفين الذين وقّعوا ما يعرف بـ"بيان 121 موقعاً" (Manifeste des 121) سنة 1961 والذين ساندوا "حاملي الحقائق" حين صدر في حقهم حكم بالخيانة العظمى من طرف القضاء الفرنسي. بهذه المناسبة ظهر تباين واضح بين المثقفين الفرنسيين اليساريين واليمينيين. فبينما وقف "بيان 121 موقعاً" الذي ضم أسماء معروفة نذكر منها إلى جانب جان بول سارتر كلا من سيمون دي بوفوار والفيلسوف موريس بلانشو والسوريالي أندري بريتون والروائيون ميشال بيتور وفرانسواز ساغان وتالي ساروت والمؤرخ جان فيدال ناكي وغيرهم من المثقفين اليساريين، ضمت القائمة المضادة التي صدرت في نفس السنة، ردا على البيان المذكور، أسماء لمثقفين مناصرين للاستعمار الفرنسي كلهم يمينيون. لكن ينبغي ألا نستنتج من ذلك أنه لم يوجد مثقفون يمينيون كانوا مع استقلال الجزائر، فريمون أرون والفيلسوف وعالم الاجتماع الذي بدأ حياته يساريا ورفيقا لسارتر، قبل أن يغير موقفه مع صعود الأنظمة الشمولية، ويؤلف كتاب "أفيون المثقفين"، منتقدا تعاطف المثقفين اليساريين مع الأنظمة الشيوعية، ويتحول إلى منظر سياسي للنظام الليبرالي وإلى صورة المثقف المضادة لسارتر، لم يمنعه كل ذلك من الوقوف مع استقلال الجزائر. نفس الموقف نجده عند الروائي الديغولي اليميني فرانسوا مورياك، الذي كان من أوائل من دعا إلى استقلال بلدان شمال أفريقيا. وعليه لا يمكننا، في الحديث عن مواقف المثقفين اليساريين واليمينيين، في هذه الحالة، أي في الموقف من الاستعمار، أن نتحدث سوى عن اتجاهات ومواقف غالبية، لكن ليس بالضرورة عن تمايز على أساس اليمين واليسار، لكن عندما يتعلق الأمر بإسرائيل، وهي حالة استعمارية، يكاد التقسيم إلى يمين ويسار يفقد معناه. ففي 25 مايو 1967، يعني قبيل أن تشن إسرائيل عدوانها الذي ألحق هزيمة 67 بالجيش العربي، أصدر مثقفون يساريون، من ضمنهم سارتر وسيمون دي بوفوار والمؤرخ جان فيدال ناكي، نداء لصالح إسرائيل، وإن تضمن في ذات الوقت تأييدا للصدقة مع العرب. كل ذلك رغم أن مبدأ مناهضة الإمبريالية الأميركية، السند الأول للدولة الصهيونية، كان الخطاب الجامع لمثقفي اليسار في ذلك الوقت.

لكن وسط التأييد العام من طرف المثقفين الفرنسيين لإسرائيل، كانت هناك أصوات قليلة خرجت عن هذا الإجماع. نذكر في هذا الصدد صوت ماكسيم رودنسون وجاك بيرك اللذين يعتبران من أوائل من نهضوا مدافعين عن القضية الفلسطينية في القرن الماضي. وقد بين ماكسيم رودنسون في مقال طويل نشر بمجلة "الأزمة الحديثة"، عدد مايو 1967، تحت عنوان "هل إن إسرائيل واقع كولونيالي؟"



في ما يذكره دافيد ليندنبرغ، المختص في تاريخ الأفكار، في رده عن سؤال لجريدة 'لوموند' حول هذا الصمت، حين قال 'كثير من المثقفين يفكرون في أعماق أنفسهم بأن الشعوب العربية شعوب متخلفة بطبيعتها وبأن السياسة التي تناسبها هي سياسة العصا الغليظة'. سياسة بن علي ومبارك والأسد ومعمر القذافي، وغيرهم من المستبدين العرب. نظرة عنصرية رد عليها الفيلسوف إدغار مورين قائلا 'العرب يشبهوننا ونحن نشبه العرب'. لكن في المقابل، عندما تعلق الأمر بالتدخل العسكري في ليبيا، تحت غطاء 'التدخل لاعتبارات إنسانية، عاد المثقفون المدلون إعلاميا، في مقدمتهم برنار هنري ليفي، لتقديم المبررات والمباركة، على غرار ما كان يفعل الكهنوت.

المثقفون اليساريون والموقف من الإسلام والمسلمين ومثل كل القضايا ذات الصلة بهذه الدرجة أو تلك بالعالم العربي، نجد أن الموقف من المسلمين في فرنسا ومن الإسلام عموما، الموضوع المركزي في فرنسا وفي الغرب عامة منذ سقوط جدار برلين، لم يسلم بدوره من تأثير من معطى الصراع الإسرائيلي-ال فلسطيني. هكذا نجد، مثلا، الفيلسوف ألان فيينكلركولت، أحد كبار مناصري الدولة الصهيونية، يؤكد بأنه 'توجد مشكلة تتعلق بالإسلام في فرنسا'. ويتحدث في آن واحد عن 'توسع معاداة السامية لدى المسلمين، رابطا هكذا بين الإسلام والموقف من إسرائيل، إذ أن معاداة السامية لا تشير حصرا في خطاب مستعملها إلى معاداة اليهود كبشر، أي إلى نمط معين من العنصرية الموجهة ضد العبرانيين، بل إلى كل خطاب ناقد للكيان الصهيوني، كما جرى مثلا لإدغار مورين الذي تعرض لمتابعة قضائية بتهمة معاداة السامية بعد نشره لمقال مشترك نقدي إزاء السياسة الإسرائيلية، تحت عنوان 'إسرائيل-فلسطين: السرطان'.

غير أن معالجة موضوع الإسلام من طرف المثقفين اليساريين بفرنسا لا تجري فقط على خلفية الصراع الفلسطيني-الاسرائيلي، بل أيضا بوصفها مشكلة داخلية خاصة بفرنسا. فقد نتج عن الوجود الاستعماري الطويل والاستيطاني لفرنسا في المنطقة المغاربية، خصوصا في الجزائر، تواجد جالية إسلامية كبيرة في عقر دار المستعمر السابق يتراوح عددها، حسب إحصائيات 2010 بين 5 إلى 6 ملايين نسمة، أصبحوا اليوم يشكلون جزءا من واقع المجتمع الفرنسي، مما حوّل هذا الأخير إلى مجتمع متعدد الديانات، يحتل فيه الإسلام المرتبة الثانية بعد المسيحية. ذلك أنه إذا كان الجزء الكبير من أفراد هذه الجالية قد نسوا لغتهم الأصلية، إلا أنهم لم ينسوا دينهم، الشيء الذي انجز عنه تعقيدات على الصعيد الأيديولوجي والاجتماعي والسياسي والهوياتي، إلخ. وهكذا يرى الفيلسوف ميشال أونفراي، صاحب كتاب 'بحث في علم الإلحاد' (Traité d'athéologie) بأن 'الإسلام مشكلة' في فرنسا، كما يعتقد ذلك أيضا الفيلسوف الصهيوني فيينكلركولت. وبالنسبة إليه فإن هذه المشكلة تكمن في الإسلام ذاته، مقدما إياه كدين عنف، فمن وجهة نظر أونفراي 'يوجد ما يقرب من 250 آية -من بين 6235 آية التي يتألف منها القرآن- تبرر وتدعو إلى الجهاد'. وبالرغم من معاداته للديانات عموما، يرى أونفراي بأنه 'يجب

الشراء، ويشيدون في مقال مشترك نشر يوم 14 أبريل 2003 بغزو أميركا للعراق، منددين فيه بما أسموه نزعة 'العداء لأميركا' في فرنسا حيث وقف الرأي العام ضد الاحتلال الأميركي الذي كان يستهدف الثروات البترولية لبلاد الرافدين. مسار لاف تثار سابقين جاؤوا من أقصى اليسار، ليتحولوا فيما بعد إلى مثقفين مناصرين للغزو والاحتلال بدعوى القضاء على 'الدكتاتورية'. ولعلنا نجد في الخلفية اليهودية الصهيونية لجل هؤلاء المثقفين الفرنسيين اليساريين، على غرار بروخمر وغلوكسمان وبرنار هنري ليفي وإلزابيث شملة ومارك وايزمان، جانبا من الجواب على هذا التحول من العداء ل'الإمبريالية' إلى الدفاع عنها، فأمركا هي الحليف الأول والتقليدي لإسرائيل، وهؤلاء المثقفون ليسوا بأقل ولاء لهذه الأخيرة من المثقفين اليساريين الذين سبقوهم.

المثقفون اليساريون والربيع العربي

وما سبق قوله، أي عدم عزل المثقفين اليساريين الفرنسيين، ذوي الانتماء الصهيوني، مواقفهم عن معطى الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي، هو مبدأ عام لهم. هكذا نجد، مثلا، غلوكسمان وبروخمر وفيينكلركولت وغيرهم يؤازرون ويدعمون كل التحولات وحركات التغيير السياسي التي حدثت في العالم منذ سقوط جدار برلين، لكنهم يلتزمون في المقابل الصمت إزاء الحراك الشعبي المطالب بالتغيير، سنة 2011، في العالم العربي. وهو الشيء الذي حدا بجريدة 'لوموند' إلى القول إن 'المثقفين الذين كانوا في العادة السّاقين إلى الدفاع عن الشعوب عندما تتور ضد الطغاة، يركنون هذه المرة إلى صمت عجيب'. ذلك أن هذا الحراك الشعبي كان من شأنه تقويض إحدى المسلّمات التي أسست عليها إسرائيل أسطورتها الدعائية كجزيرة للديمقراطية وسط محيط من الأنظمة الاستبدادية ومن الشعوب المتعصبة والمتعطشة للموت والدم. ويفسر الفيلسوف رجييس دوبريه هذا 'الصمت العجيب' بكون هؤلاء المثقفين 'مرعوبون تماما من الإسلاميين، وبأنهم لا يدرون كيف ينظرون إلى هذه الحركات الشعبية التي قد تنقلب على إسرائيل إن آجلا أو عاجلا'. على أن أهم ما يمكن قوله بهذا الشأن هو ربما ما كتبه باسكال بونيفاف في كتابه المعنون 'المثقفون المخادعون' (Les intellectuels faussaires) الذي كانت قد رفضت نشره 14 دور نشر، قائلا 'غريب أمر نجومنا الإعلاميين الثلاثة: برنار هنري ليفي، ألكسندر أدلر وألان فيينكلركولت، إنهم قلقون جدا من وصول أحزاب أصولية دينية إلى الحكم، (في بلدان الثورات العربية، لكنهم لم يقولوا أبدا كلمة حول وجود حزب من هذا النوع في الحكومة الإسرائيلية. وهو حزب 'شاس' الديني المتطرف (والعنصري) وحزب آخر، علماني هذه المرة، لكنه ليس أقل تطرفا ولا أقل عنصرية هو حزب 'إسرائيل بيتنا'. ولعل حقيقة ما يفكر فيه هؤلاء المثقفون الوظيفيون تتمثل



عاد المثقفون المدلون إعلاميا، في مقدمتهم برنار هنري ليفي، لتقديم المبررات والمباركة، على غرار ما كان يفعله الكهنوت.

المثقفون اليساريون والموقف من الإسلام والمسلمين



للرسول. وهكذا نجد عالم الاجتماع والفيلسوف إدغار مورين، يندد بـ"الإسلاموفوبيا" ويدعو بلده إلى تبني التعددية الثقافية وإلى إدخال مقرر خاص بالديانات إلى المدارس الفرنسية، ويؤكد بأن الإرهاب ظاهرة هامشية في العالم الإسلامي، مذكرا بهذا الصدد بأن الغرب عرف، من جهة، نفس الظاهرة في السبعينات من القرن الماضي، من خلال "الألوية الحمراء" و"جماعة بادر"، وبأن نفس هذا الغرب، من جهة أخرى، يتحمل مسؤولية هذا الإرهاب نتيجة غزوه للعراق وأفغانستان، وهو نفس ما يراه الفيلسوف ريجيس دوبريه. ويؤكد مورين هذا الفيلسوف الملحد واليهودي، في إشارة إلى رسومات "شارلي إيبدو" حول الرسول، بأن الأخلاق تقتضي عدم إهانة الديانات الأخرى، لكنه يدافع في ذات الوقت عن الحق في حرية التعبير. وإلى جانب مورين هناك عدد آخر أيضا من المثقفين اليساريين، مثل "رجيس دوبريه" الذي سبقت الإشارة إليه، والباحث إيو بيغال صاحب مؤلف "من أجل المسلمين" (Pour les musulmans) الذي يرى بأنه يمكن للمرء أن يكون مسلما وفرنسيا مثلما يمكن أن يكون كاثوليكيا أو يهوديا وفرنسيا في ذات الوقت، والمؤرخ بنجامين ستورا والمؤرخة والأنثروبولوجية جوسلين دخلية، كلهم يبلورون مواقف إزاء المسألة الدينية المرتبطة بوجود الإسلام والمسلمين في فرنسا، لكن بمعزل عن تأثير الإسلاموفوبيا والعنصرية والتفسير الديني البحت وتقاليد العداء للديانات أو الموالاة والخضوع للنفوذ الصهيوني-الإسرائيلي.

ويمكن القول في الأخير إن "المسألة الإسلامية" في فرنسا والغرب عموما، بما تثيره من مواقف وجدل ورفض وقبول وخوف وعداء وتوظيف، سواء على صعيد المثقفين أو على مستويات أخرى، هي ظاهرة ما بعد كولونيالية، وعلى هذا الأساس نتاج تاريخي غير متوقع للاستعمار الغربي، فلا شك أن المشروع الكولونيالي لم يكن يرمي إلى إدخال الإسلام والمسلمين إلى عقر داره، ولكن ذلك ما حدث في الأخير. غير أن "المسألة الإسلامية" هي أيضا نتاج الشكل الجديد لهيمنة "الغرب" على "الشرق"، من خلال إعادة إنتاج هذه الهيمنة في بلاده وأيضا من خلال دعم أنظمة مستبدة وفاسدة في دول ما بعد الاستقلال. كما أنها نتاج إحقاق تجارب ما بعد الكولونيالية في بناء الدولة الوطنية في مستعمرات فرنسا السابقة ■

كاتب من الجزائر

أن نخشى الإسلام أكثر من الكاثوليكية، وبأن أوروبا، وبالتالي فرنسا، ستصبح مسلمة بعد خمسين سنة بحكم التطور الديمغرافي للمسلمين فيها. الأمر الذي يكشف عن هاجس الخوف على الهوية الفرنسية كخلفية أخرى لنقد الإسلام في فرنسا، إلى حد أن الروائي ميشال هويلباك يصور في عمله المعنون "الخضوع" (Soumission)، الصادر عام 2015، فرنسا وقد أصبحت في عام 2021 مسلمة تماما على إثر انتصار سياسي يحققه حزب إسلامي يأتي برئيس فرنسي مسلم، اسمه محمد بن عباس، إلى سدة الحكم.

لكن الأمر لا يتعلق فقط، في فرنسا بلد العلمانية في صورتها الأكثر صرامة، بمخاوف نخب ثقافية يسارية معروفة تاريخيا بموقفها النقدي إزاء الديانات، بل بدرجة لا يستهان بها بالرأي العام الفرنسي ككل، كما يدل على ذلك اتساع رقعة الوعاء الانتخابي لليمين المتطرف بزعامة ماري لوبان، الذي يقنن حزبها سياسيا على خطاب الهوية والعداء للإسلام وللمهاجرين. لهذا تبدو هنا أيضا محدودية مفهوم اليسار واليمين كمفولتين يمكن اعتمادهما للتمييز بين المواقف، إلى درجة أننا نجد الفيلسوف فيينكلركوت صاحب مؤلف "الهوية الشقية" (L'identité malheureuse) يعلن صراحة بأنه يسعى إلى "احتواء القيم الأساسية" لليمين المتطرف قصد الحيلولة دون اتساع نفوذ هذا الحزب. لهذا يصعب أن نفرق بين خطاب ماري لوبان الزعيمة اليمينية المتشددة وخطاب فيينكلركوت اليساري، حين يصرح هذا الأخير مثلا لجريدة "هآرتز" الإسرائيلية بشأن احتجاجات شباب ضواحي باريس، سنة 2005، على أوضاعهم الاجتماعية، قائلا "المشكلة أن معظم هؤلاء هم سود أو عرب ذوو هوية إسلامية. أنظروا يوجد في فرنسا أيضا مهاجرون آخرون يعيشون في ظروف اجتماعية صعبة -صينيون، فيتناميون، برتغاليون- ولكنهم لا يشاركون في التمرد. ولهذا من الواضح أن هذا التمرد له خصوصية إثنية ودينية".

وبالرغم من أنه لا يمكن تعميم خطاب "الإسلاموفوبيا" على كل المثقفين اليساريين الفرنسيين، إلا أن الشعور بوجود مسألة تحتاج إلى دراسة وإلى حلول مرتبطة بوجود جالية تقدر بملايين من الأفراد ذوي جنسية فرنسية ولكن ينتمون إلى ديانة إسلامية، في دولة ذات تقاليد علمانية راسخة ومجتمع ذي هوية مسيحية، هو انشغال نلمسه لدى كل المثقفين اليساريين الكبار، وغير اليساريين أيضا بالطبع، خصوصا منذ مقتل صحفيي "شارلي إيبدو"، يناير 2015، على أيدي اثنين من مسلمي فرنسا، في عملية ذات صلة بالرسوم المسيئة



غير أن "المسألة الإسلامية" هي أيضا نتاج الشكل الجديد لهيمنة "الغرب" على "الشرق"، من خلال إعادة إنتاج هذه الهيمنة في بلاده وأيضا من خلال دعم أنظمة مستبدة وفاسدة في دول ما بعد الاستقلال





حوار على حوار

من نقد السماء إلى نقد الأرض

سلامة كيلة



”من نقد السماء إلى نقد الأرض“ هذا ما قاله ماركس، وهو يتابع موجة نقد الدين في ألمانيا. فهيجل كتب ”حياة يسوع“، وفورباخ نقد المسيحية، كذلك فعل أوتوباوور واليسار الهيجلي عموماً. فقد توصل إلى قناعة بأن أساس الدين في الأرض، لهذا يجب نقد الأرض.

الشعوب تريد أن تعيش بالمعنى المادي. قبل أن تفكر في الدين وفي أي شيء آخر، تريد أن تحصل على ما يجعلها تعيش في وضع باتت فيه بلا أمل. إذن، ليس الدين هو الذي يحرك هؤلاء، بل إن واقعهم يفرض ذلك نتيجة أن الإسلام بات هو البديل، لهذا يجب نقد الواقع الذي جعلهم كذلك، من أجل بلورة الرؤية التي تحقق لهم مطالبهم.

أنتير

ويصبح الأمر مفهوما حين تدعو تلك الأفكار إلى التطرف، فالأزمة المجتمعية التي يعيشها هؤلاء تفرض الاستجابة لهذه الأفكار.

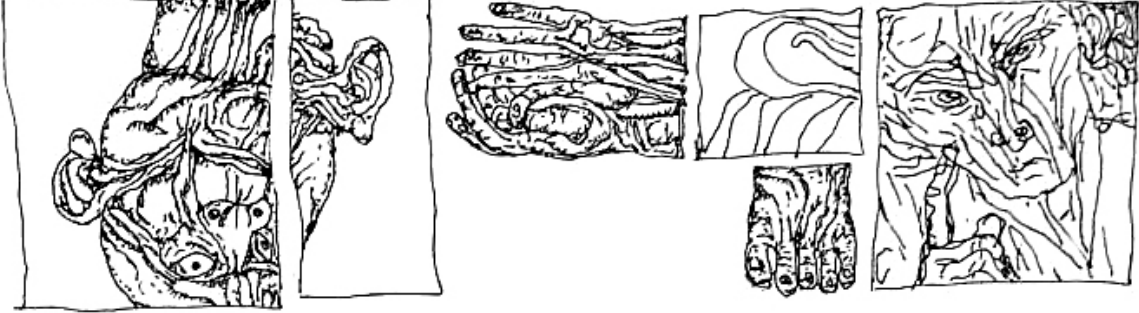
أليس هذا هو الواقع الذي يجب نقده؟ نقد التخلف وكشف أسبابه، ونقد الفقر والتهميش وكشف النهب الذي تمارسه الفئات المسيطرة، والتعبير عن طموح هؤلاء الفقراء والمهمشين بديل يحقق إنسانيتهم. لماذا التخلف والفقر والتهميش وبقاء ذلك الوعي التقليدي؟ بالضبط لأن المجتمع بقي يعيش تكوينه الريفي التقليدي لعقود طويلة، حيث عملت السيطرة الاستعمارية على بقاء البنى التقليدية وتكييفها بما يحقق مصالحها، وليس نفيها كما فعلت البرجوازية في أوروبا. لقد كان تجاوز الوعي والبنى التقليدية يفرض الانتقال إلى نمط اقتصادي آخر، غير النمط الزراعي التقليدي القائم. وذلك عبر بناء الصناعة، التي هي الأساس في إعادة بناء البنى المجتمعية والوعي المجتمعي. هذا ما منعه السيطرة الإمبريالية، التي فرضت تكييف التراكم الرأسمالي المحلي مع النمط الذي تريده عبر التحول إلى النشاط في التجارة والخدمات والبنوك، وليس في الصناعة. كما عملت الإمبريالية المستعمرة على تدعيم الوعي التقليدي ومحاربة كل الأفكار الحديثة، أفكارها هي في الأصل، بهذا بقيت البنى التقليدية واستمر الوعي التقليدي. لكن موجة التحرر التي قامت على أفكار قومية وديمقراطية واشتراكية، جذبت الشعوب فتهمشت القوى الأصولية، ومالت المجتمعات -حتى المتدينة منها- إلى قبول الحداثة هذه.

إن معركة الرأسمالية الإمبريالية تمحورت حول تثبيت البنى التقليدية والوعي التقليدي في حين تمحورت معركة التحرر حول تجاوزها في اتجاه بناء الصناعة وتحديث الزراعة وتحقيق الاستقلال. هنا كان يظهر أن ليس هناك ما هو ”جوهراني“، فالشعوب تميل نحو التحرر والتطور وتحقيق عيش أفضل، وهي بذلك تنخرط في عملية الحداثة. لهذا أصبحت كتل أساسية منها قومية واشتراكية وتحررية، والتصقت بالنظم التي كانت تدعي ذلك، وهي مرحلة لانحسار وتهميش كل القوى الأصولية والفكر الأصولي، رغم الدعم

إلى ذلك نتيجة الميل الجارف الذي يحتاج اليسار والليبراليين إزاء ”نقد الدين“، باعتبار أن داعش والنصرة والقاعدة بكل التطرف والتعصب الذي يحكمها هي نتاج الدين. بالتالي عادت ”موضة“ التركيز على الدين، والميل إلى نقد الدين، لكن من منظور سلبي محدّد مسبقاً، ينطلق من ممارسات تلك التنظيمات ”الجهادية“. لهذا بات المسار باتجاه معاكس لما أشار إليه ماركس، فقد عدنا ننقد السماء بدل نقد الأرض. خصوصاً أن نقد الأرض لم يحظ باهتمام طيلة العقود السابقة، وتاه الفكر بين ”تبرير الدين“ و”نقد الاستبداد“. حيث ساد الميل الشديد إلى ”تأويل“ الدين، في سياق طرح مسألة الحريات و”الديمقراطية“. لقد حكمت ”نوستالوجيا الغرب“ في كل الأحوال، ولم يجر لمس الواقع بما هو تكوين بشري وليس دولة فقط. والآن ينقلب أمل التأويل إلى اتهام بجوهر ثابت لا يتغير يؤسس للتطرف، كما تصبح ”الديمقراطية“ هي الأمل في حاكم قوي.

هذا ما جعل السؤال حول لماذا بقي المجتمع متخلفاً وملتصكاً بـ”الدين“ خارج كل نقاش، أو تفكير، أو تأمل؟ وهل أن التطرف الذي يتخذ من الدين أصلاً له هو نتاج لواقع ما، وبالتالي يمكن أن يتخذ أشكالاً أخرى مثل القبلية، وحتى ”التعصب الليبرالي“، أو ”الدوغما الشيوعية“؟ بمعنى هل أن الأصل في الواقع الذي ينتج فئات تميل إلى التطرف، أو في الأفكار التي تجعل ”المسلم“ متطرفاً؟ فمثلاً من يعود إلى ستينات القرن العشرين وسبعيناته سيجد أن الذين انتموا إلى ”العنف المسلح“ الثوري هم من البيئات ذاتها التي تخرج منها الآن العناصر التي تنضم إلى داعش أو النصرة. بمَن نفَسّر ذلك؟ وهي الفئات التي يمكن أن تشكل قاعدة للثورة الاجتماعية.

لا شك في أن هناك بيئات مهمشة، وواقعاً تعليمياً منهزماً، وتسرباً كبيراً، وحالة فقدان الأمل في مستقبل يسمح بالعيش فقط، ومنها يخرج هؤلاء ”المتطرفون“. هناك بيئات مكبوتة بكل معنى الكلمة، وأخرى لا تزال تعيش على هامش العصر الحالي في مجاهل القرون الوسطى. هذه بيئات مغذية للتطرف، وتسمح بقبول الأفكار التي تلامس الموروث، أو الوعي التقليدي، الذي يقوم على الدين بكل تبسيطه للموروث.



دعمتها بقوة المراكز الإمبريالية ونظم التخلف والاستبداد في المنطقة.

ومن جهة أخرى فقد أفضت السياسات الاقتصادية القائمة على 'البرلة' إلى دفع كتلة مجتمعية كبيرة نحو الفقر والبطالة والتهميش، ونشوء عشوائيات ومدن صفيح، ومناطق مهملة، وأخرى تعيش 'خارج التاريخ'، في الريف أو من القادمين من الريف إلى محيط المدن، البيئات التي ظلت تقليدية، أو كان تحديثها هامشياً. لهذا نشأت حالة من الشعور بالعجز عن الحياة، حيث لا عمل، والأجور لا تكفي، والأفق مسدود ويزداد انسداداً. هذه الحالة أطلقت 'تمرداً' اتخذ شكلاً 'دينياً' (سلفياً) استند إلى تفسيرات سيد قطب وأبوالأعلى المودودي ومحمد بن عبد الوهاب، وبالتالي ابن تيمية وابن قيم الجوزية. عبر حركات نشأت خلال سبعينات القرن العشرين، في مصر خصوصاً، لكنها امتدت إلى سوريا، ثم إلى عديد البلدان، وكانت حركات تمرد على النظم بالأساس، وكتعبير عن حالة الحرمان التي تشكّلت، وجوهر الفكرة هو الخروج على الحاكم وتكفير المجتمع. إذن، لقد اتخذ الصراع الطبقي هنا شكل 'حالة أصولية'، حيث كان في أساس هذه الحركات مفقرون، ومن مناطق مهمشة أو من العشوائيات.

لكن كان كل ذلك يوضع في إطار أوسع، هو عالمي؛ فقد لفتت الثورة الإيرانية، ومن ثم سيطرة رجال الدين على السلطة، إلى دور محتمل للإسلام، إلى طاقة يمكن أن تأخذ سياقاً من خلال 'الإسلام'، هذا ما أطلق 'المذّ الشيعي' الذي أخذ يصل إلى لبنان، وبعض بلدان

الكبير لها من قبل الإمبريالية الأميركية ومعها نظم عربية. لقد طمحت الشعوب إلى التخلص من تخلفها وفقرها وجهلها، لكن هذه النظم لم تحقق التطور الضروري لتجاوز البنى التقليدية، حيث ظلت الصناعة عنصراً محدوداً في التكوين الاقتصادي. كما أنها لم تصلح التعليم بما يكفي لتحقيق نقلة في الوعي المجتمعي، بل أيضاً حافظت -بعد محاولات أولى لتحقيق نقلة- على الوعي التقليدي بحجة مراعاة الوعي المجتمعي. سنلمس بأن الحالة الأصولية توسعت بعد التحولات التي طالت النظم التحررية، حيث سيطرت فئات دفعت نحو تغيير النمط الاقتصادي والعودة إلى الربط مع الإمبريالية، عبر فرض الخصخصة والاقتصاد الحرّ والتزام شروط صندوق النقد الدولي، وبالتالي نهب الرأسمال المتراكم بيد الدولة.

فمن جهة شجعت النظم الجديدة -وظهر ذلك بشكل واضح في كل من مصر وسوريا والجزائر- نشاط الإخوان المسلمين والتيارات السلفية، ودعمتها، في مواجهة كل أفكار التحرر التي سيطرت حينها، وأفضت إلى انتشار التحرر الاجتماعي في سبعينات القرن العشرين. لقد باتت الفئات الجديدة معنية، وهي تؤسس لتغيير النمط الاقتصادي لمصلحة 'برلة' شاملة، وارتباط وثيق بالمراكز الإمبريالية، يقوم على النهب والإفقار، بأن ينتشر الفكر الأصولي، وأن يهيمن. ولهذا مركّزت صراعها ضدّ الماضي الجميل* عبر إحياء 'الماضي القروسي'، على أمل أن تمرر سياساتها الاقتصادية وتمركز سيطرتها؛ ولقد نجحت في ذلك.

هنا نلمس الفعل القصدي لاستغلال الفكر الأصولي، وغرزه بالقوة في المجتمع، وهي العملية التي

**إن نقد الدين في هذه الحالة لا
يقدم شيئاً سوى زيادة التشوش،
حيث يمكن أن يعالج أمر الدين
في سياق آخر، يتعلق بالبحث
التاريخي، أما حينما نلمس
الواقع فيجب أن نتناول الواقع
ذاته. ليس نقد الدين ما يفيد هنا
بل نقد الواقع**





العمل أو المفقر. ومن جهة أخرى، الإشارة إلى الرمزية التي باتت للإسلام نتيجة "دوره السياسي" ضد "الإمبريالية" وضد النظم، كما ضد الدولة الصهيونية. رغم أن الحركات الجهادية لا تعرف السياسة لأنها تنطلق من الفقه، الذي هو ما دون سياسي. ولأن الصراع الاجتماعي يحتاج إلى "شكل تعبير" يظهر فيه ميل قطاع متسع إلى الاحتجاج عبر الدين، لكنه في الواقع يحتج على وضع دينوي. لقد اتسعت حالة التدين منذ تسعينات القرن العشرين، وخصوصاً في العقد الأول من الألفية الجديدة، في الوقت الذي كانت الأزمات الاقتصادية تتفاقم، وينهار الوضع المعيشي، وتتسع البطالة، وينسد الأفق أمام الشباب، وبات يظهر أن الحركات الأصولية هي المسيطرة، حيث أصبحت هي الأحزاب الأكبر، والأقوى، والديناميكية.

الثورات فتحت على تغيير كبير، لكن لا يوجد تعبير أيديولوجي يحمل مطامح الشعوب، في الوقت الذي بات يظهر أن العزاء الروحي لم يعد كافياً. فالشعوب تريد تغيير واقعها، هنا بالضبط يجب التركيز على نقد الأرض، نقد الواقع القائم، من أجل وضوح يسمح بنشوء بديل يحمل مطامح الشعوب؛ الشعوب تريد أن تعيش -بالمعنى المادي- قبل أن تفكر في الدين وفي أي شيء آخر، تريد أن تحصل على ما يجعلها تعيش في وضع باتت فيه بلا أمل.

إن، ليس الدين هو الذي يحرك هؤلاء، بل أن واقعهم يفرض ذلك نتيجة أن "الإسلام" بات هو "البديل"، لهذا يجب نقد الواقع الذي جعلهم كذلك، من أجل بلورة الرؤية التي تحقق لهم مطالبهم. إن نقد الدين في هذه الحالة لا يقدم شيئاً سوى زيادة التشويش، إذ يمكن أن يُعالج أمر الدين في سياق آخر، يتعلق بالبحث التاريخي، أما حينما نلمس الواقع فيجب أن نتناول الواقع ذاته. ليس نقد الدين ما يفيد هنا بل نقد الواقع، وليس الدين هو المنتج لظاهرة "الجهاد" أو للتنعص والتطرف، بل الواقع ذاته. الواقع بما يعنيه حول الظروف التي تفرض التهميش والفقر والبطالة، والظروف التي تجعل الطبقات المسيطرة تسعى إلى استغلال الدين من أجل تشويه الصراع الطبقي. هذه الظروف هي التي تحتاج إلى نقد وتفكيك، بالضبط من أجل وضع سياق يسمح برؤية صيرورة الصراع، وبالتالي يطرح البديل الذي يحقق مطالب الشعوب؛ النقد الذي يطال الواقع الاقتصادي والمجتمعي والسلطة والسيطرة الإمبريالية، النقد الذي يطال العجز الذي يشل اليسار ويجعله يتلاشى بعد أن قدم مديحا بالغ البلاغة في ثورية الحركات الأصولية، وديمقراطيتها وتحضرها، ومناهضتها للإمبريالية، وسار منذ سبعينات القرن العشرين في مسار التهئية لنمو تلك الحركات عبر المساومة التي أجراها تحت عنوان "وعى الجماهير"، فجمل وأعطى المشروعية ولكنه يسلم لها الراية. لا تهربوا إلى نقد السماء فهي موجودة في الأرض، انقدوا كل ما يدفع إلى جعل الشعوب تريد العزاء الروحي، واشتغلوا على تغيير الواقع الذي ينتج ذلك، اشتغلوا على واقع يحمي إنسانية الإنسان، ويسمح له بحياة كريمة. ■

مفكر من فلسطين مقيم في القاهرة

الخليج، والعراق. في المقابل ظهرت "حالة أفغانستان"، حيث اشتغلت أميركا على توظيف الدين في معركة تهدف إلى هزيمة السوفيت بعد أن دخلت القوات السوفيتية أفغانستان. وهي العملية التي قررتها إدارة جيمي كارتر -باقتراح من بيرجنسكي كما أشار هو مؤخرًا- ونشطت فيها دول عربية مثل السعودية والأردن ومصر والمغرب، وكذلك باكستان، البلد المتلقي للمجاهدين. وبمجهود جماعي عملت أميركا على خلق "مثال" للقوة الإسلامية في مواجهة السوفيت، وهزهم. أيضاً بات "الإسلام" يمثل طاقة ممكنة للقوة والسيطرة، لقد أصبح موازياً لفيتنام في طابعه الرمزي، لكن بالنسبة إلى الإسلاميين. وبهذا حلّ محل الشيوعية التي كانت فيتنام مثالها الكبير، وهي تهزم الإمبريالية الأميركية. والتي دفعت قطاعات كبيرة في العالم إلى التمرد المسلح باسم الشيوعية، ومن فئات مفقرة ومهمشة كذلك -موجة تمرد السبعينات والثمانينات-.

ولا شك في أن انهيار الاتحاد السوفيتي نهاية سنة ١٩٩١ كان الفارق بين المرحلتين، الشيوعية كمثال و"الإسلام" كمثال، حيث أظهر انهياره الفراغ الكبير الذي يعيش في مجال "الأيديولوجيا"، أي في مجال التعبير عن الصراع الاجتماعي، من منظور التطور والحداثة. وإذا كانت الشيوعية هي العدو بالنسبة للإمبريالية، فقد أصبح واضحاً أنه سقط، وانتصرت "نهاية التاريخ" (حسب فوكوياما). لكن بذلك لا يستقيم الديالكتيك، حيث أن سقوط طرف التناقض يعني حتماً سقوط الطرف الآخر، وليس انتصاره، رغم أن الرأسمالية قد أعلنت انتصارها التاريخي، فسقوطه أفقد المبرر الذي سمح بكل التدخلات الإمبريالية في العالم، وبالتالي أوجد فراغاً كبيراً. لهذا نشأت فكرة "اختراع عدو" لكي تحلّ محل العدو الذي سقط، وكان "الإسلام" هو هذا العدو. وإذا كان فوكوياما قد كتب "نهاية التاريخ" فقد أصدر صامويل هنتنغتون كتاب "صدام الحضارات"، وهو في الأصل "تقرير" يجيب على سؤال لماذا يجب أن يحدث صدام "الحضارات"، وبالتحديد مع الإسلام (ثم مع العرق الأصفر - الصين)؟ هذه الفكرة التي أصبحت واقعا منذ أواسط تسعينات القرن العشرين، عبر تحويل "الجهاديين" الذين قاتلوا السوفيت إلى "تنظيم إرهابي دولي"، بات هو المبرر لكل التدخلات التي حدثت وتحدث.

لهذا مع بداية الألفية الجديدة ظهر "الإسلام" كبديل كامل عن حركات اليسار، وأصبح وجه جيفارا مغطى بوجه بن لادن. وإذا كانت حركات أصولية قد ظهرت كقوة لمواجهة النظم في أكثر من بلد، وباتت حماس هي حركة التحرير الفلسطينية، فقد بنتا الآن في إطار أشمل، حيث أن هذه الحركات، مع نشوء تنظيم القاعدة، قد باتت هي المقاتل "ضد الإمبريالية".

ما هدفت إليه هو، من جهة، أن التحول الليبرالي قد أوجد فئات مفقرة ومهمشة، مال جزء منها إلى التدين كعزاء عن وضعه الديني، وشمل هذا قطاعاً من الشباب العاطل عن



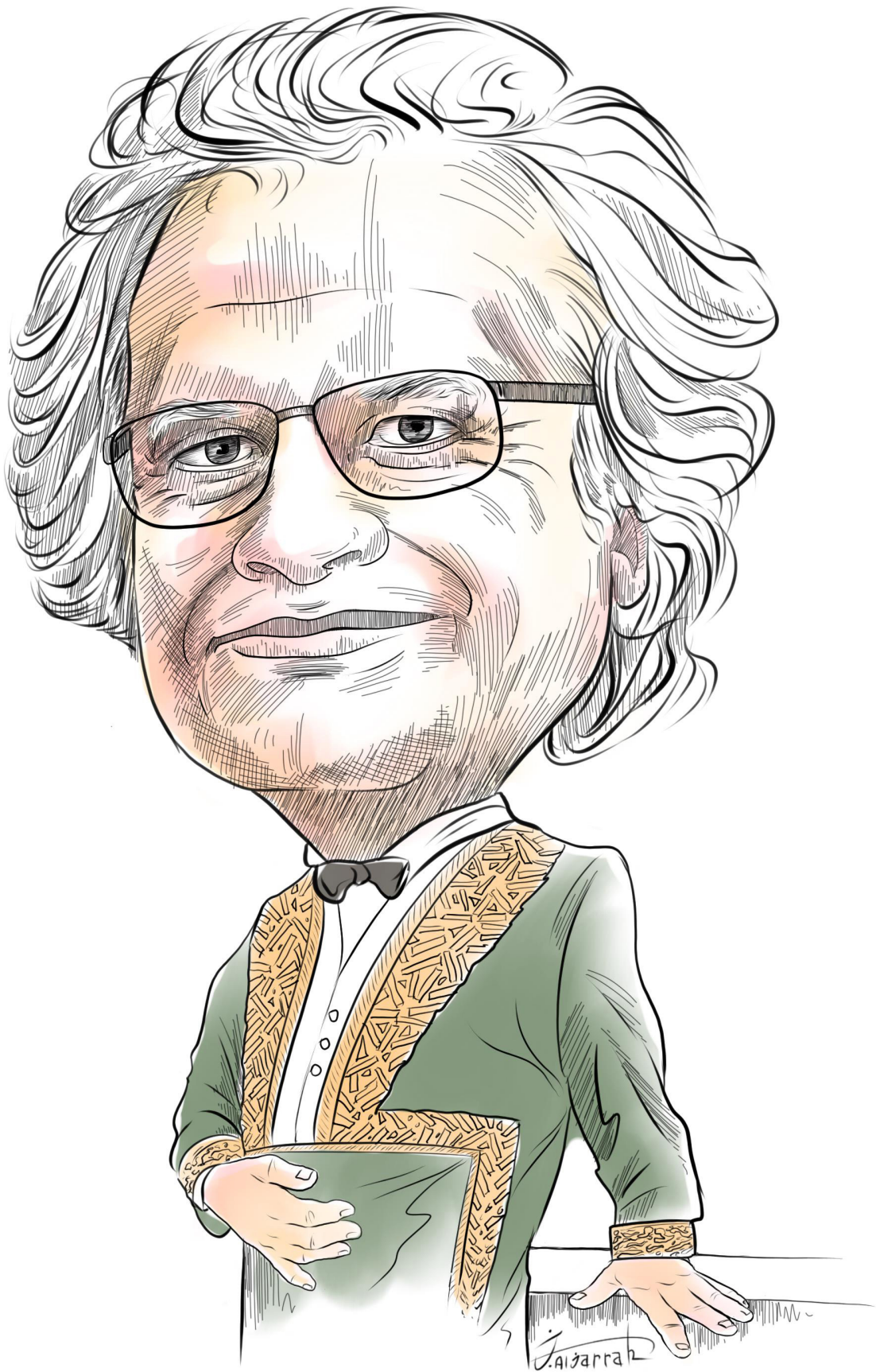
**لا تهربوا إلى نقد
السماء فهي موجودة
في الأرض، انقدوا
كل ما يدفع إلى جعل
الشعوب تريد العزاء
الروحي، واشتغلوا على
تغيير الواقع الذي ينتج
ذلك. اشتغلوا على
واقع يحمي إنسانية**

الإنسان

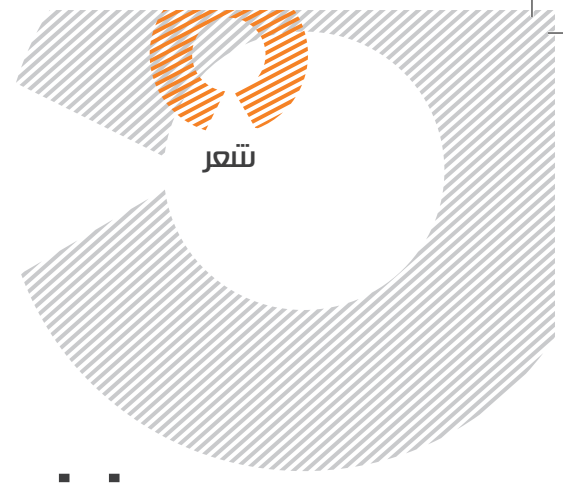




بورتريه



أمين معلوف 1949 -



حزن مبهم في المساء

انتصار دوليب

الفخ
تهويده مؤت
المرأة التي تكتب شعراً
على عنقود عنب
ثم تلتهمه
تصنع كعكة لجارها سيي الحظ
ليقع عليه المنزل
بهذوء
ثم تحزن عليه
وتقسم وجهها إلى خطوط
لتقرأ حزنها المبهمة
وفي المساء
تكتب قصيدة تصعها في جيبيها
وتلملم في جيبيها الآخر
الموتى
لكي يناموا.
تدعوك لاحتساء بيرة
على الرصيف
وتترثر عن الحرب
ثم تأخذك إلى منزلها
لكي ترى رأسها المعلق
وعينيها المدعوكتين في بعضهما
المرأة التي تحتاج إلى خطيئة لكي
تعيش
وكرسي هزاز

مثلك
لكي تمشي
كتهويده مؤت.
أحياناً
أحياناً
ترتدي ثوباً من الكتان
وبقدمين صغيرتين
تذهب إلى الحوض المزتر بالإجاص
تضعه في خديها
وتفرك الكثير منه على ثيابها
كما لو أنها فتاة تتسول
من خلال الفاكهة
روحها كالسكر الحار.
وأحياناً
كما لو أنها شيء من الصخر
بين الشجر
كما لو أنها قطعة خبز يابسة
في صحاف قديمة
تدور في المناخات.
الموت في النهار
رهيب أن تموت
في الفجر
بالقرب من الشرفة
وعسيل النساء الناصع،

تتكلمش
لوجه الأكثر عتمة
مغموراً بالنهار.
بطاقة دعوة للموت
أنا سأقدمي لك
لتقوم بنحتي
وتحويلي إلى الأشياء المفضلة لديك
سأكون قوية وصامدة
وسأكون جسدي فرحاً
كأنه من صنعك فعلاً
وإزميلك من الوحدة
والبؤس.
ربما تقوم بنحتي كجوهرة
قد يكون الخيار الأفضل
لأنني امرأة
وقد تقوم بلا شيء
لأن حياتك كلها
منقوشة على جسدي
كأنني بطاقة دعوة
للموت.

بعث
لا أعرف متى ولدت
في موسم البذر



وَالْأَجْرَاسَ
وَعَرَفْتُ مِمَّ تُصْنَعُ رَقَائِقُ الْجَلْبَةِ
وَيَدَايِ الصَّغِيرَتَانِ
لَا تَرَالَانَ تَجْلِبَانِ
بِسُهُولَةٍ
صَوْتُ الصَّافِرَةِ ■

شاعرة من مصر مقيمة في أميركا

لِأَنَّ الْجِبَالَ تَرَكَمَتْ فِي حُنْجَرَتِي
مَعَ حَقِيبَةٍ مُعْبَأَةٍ بِالثِّيَابِ
وَالدُّخَانِ
لَكِنِّي -
رَضِيعَةٌ -
مَيَّرْتُ صَوْتَ الْجُدُجِ فِي اللَّيْلِ
مَسَسْتُ الْمَاءَ وَالرَّمْلَ

أَمَّ عِنْدَمَا مَرِضَ عُصْفُورُ أُخْتِي الْكُبْرَى
أَوْ عِنْدَمَا وَضَعْتَ جَارَتُنَا وَلِيدَهَا الْمَيِّتَ
أَعْرِفُ فَقَطْ أَنَّنِي وَلِدْتُ بَيْنَ رَوَاحِ
جِرَاحٍ عَدِيدَةٍ
وَلَمْ أَكُنْ فِي حَاجَةٍ إِلَى مَلَأَاتٍ
أَوْ إِلَى أُمٍّ
وَأَنَّنِي لَمْ أَتَحَدَّثْ لِسَنَوَاتٍ

جسد إدريس

فصل من رواية

غسان زقطان

من مخبئه في حقل الصبار وعلى ضوء الفجر استطاع أن يرى وجه إدريس المدمى وهو يحدق به بعينين ميتتين، وجانب من جسده المنخل بالرصاص بعد أن جزّوه من الحارة ووضعوه على سنسلة غير مكتملة في مدخل القرية غير بعيد عن المقام، أصغى إلى صوت الجثة الفارغة وهي تشحط على التراب الملبّد للزقاق، بدا مثل كيس قمح من الخيش وهو يصعد وحيدا نحو ساحة المقام، الرصاص الذي سمعه بعد منتصف الليل في الحارة التحتا كان يصب في جسد إدريس بعد أن غادر المخبأ ليتأكد، كعادته، من خلّو القرية من الدوريات، كان سيطلق مواء طويلا ليتبعوه أو متقطعا في حالة وجود الدورية، انتظر طويلا بعد أن هدأ إطلاق النار ولكن الإشارة لم تصل.

يحدق الآن من بين ألواح الصبار العريضة في وجه إدريس الناحل ويحاول أن يتذكر صوته، كان الأمر يشبه انتقالا حدث قبل إطلاق الرصاص، شيئا يشبه أنه لم يكن هنا عندما أطلقوا عليه زخات كثيرة من بنادقهم، لم يكن إدريس في جسده عندما حدث ذلك، ثمة حياد غريب في ملامح وجهه والنظرة البعيدة لعينيه، كما لو أنه شخص آخر، ولكنه بالتأكيد كان قد غادر جسده قبل إطلاق الرصاص. كانت الساحة مهجورة وصامتة وثمة غبار يصل من وراء التلال ويتبدد بين أشجار الحرش، الحدث الوحيد الذي كسر تلك الصبيحة القائظة هو وصول رفقة من عرتوف بشعرها المكشوف وساقها النحيلتين، منذ أيام وهي تتردد على القرية كل صباح وتسال الفتى اليهودي عن هاجر، وعما إذا كانت قد عادت، ثم يتجولان معا، هي والفتى اليهودي، بين بيوت القرية قبل أن تعود عن طريق الحرش إلى عرتوف، بينما يواصل الفتى مراقبتها حتى يختفي شعرها في المنحدر بين السرو.

كانت عرتوف قد هجرت تماما منذ الصيف الماضي، ووصلت إلى ثكنة الشرطة العثمانية، التي حافظت على اسمها العثماني حتى بعد الاحتلال البريطاني، وصلت أعداد كثيرة من المسلحين اليهود، الذين استولوا أيضا على محطة سكة الحديد المحاذية للقرية، ووصلت بعض العائلات اليهودية إلى بيوت القرية من المستوطنة القديمة هارتوف، التي أخذت اسم القرية في القرن الماضي، والتي أعيد بناؤها بعد تدميرها.

عائلة يهودية فلسطينية وحيدة واصلت العيش على ذلك المفترق من وجه إدريس المدمى وهو يحدق به بعينين ميتتين، وجانب من جسده المنخل بالرصاص بعد أن جزّوه من الحارة ووضعوه على سنسلة غير مكتملة في مدخل القرية غير بعيد عن المقام، أصغى إلى صوت الجثة الفارغة وهي تشحط على التراب الملبّد للزقاق، بدا مثل كيس قمح من الخيش وهو يصعد وحيدا نحو ساحة المقام، الرصاص الذي سمعه بعد منتصف الليل في الحارة التحتا كان يصب في جسد إدريس بعد أن غادر المخبأ ليتأكد، كعادته، من خلّو القرية من الدوريات، كان سيطلق مواء طويلا ليتبعوه أو متقطعا في حالة وجود الدورية، انتظر طويلا بعد أن هدأ إطلاق النار ولكن الإشارة لم تصل.

يحدق الآن من بين ألواح الصبار العريضة في وجه إدريس الناحل ويحاول أن يتذكر صوته، كان الأمر يشبه انتقالا حدث قبل إطلاق الرصاص، شيئا يشبه أنه لم يكن هنا عندما أطلقوا عليه زخات كثيرة من بنادقهم، لم يكن إدريس في جسده عندما حدث ذلك، ثمة حياد غريب في ملامح وجهه والنظرة البعيدة لعينيه، كما لو أنه شخص آخر، ولكنه بالتأكيد كان قد غادر جسده قبل إطلاق الرصاص. كانت الساحة مهجورة وصامتة وثمة غبار يصل من وراء التلال ويتبدد بين أشجار الحرش، الحدث الوحيد الذي كسر تلك الصبيحة القائظة هو وصول رفقة من عرتوف بشعرها المكشوف وساقها النحيلتين، منذ أيام وهي تتردد على القرية كل صباح وتسال الفتى اليهودي عن هاجر، وعما إذا كانت قد عادت، ثم يتجولان معا، هي والفتى اليهودي، بين بيوت القرية قبل أن تعود عن طريق الحرش إلى عرتوف، بينما يواصل الفتى مراقبتها حتى يختفي شعرها في المنحدر بين السرو.

كانت عرتوف قد هجرت تماما منذ الصيف الماضي، ووصلت إلى ثكنة الشرطة العثمانية، التي حافظت على اسمها العثماني حتى بعد الاحتلال البريطاني، وصلت أعداد كثيرة من المسلحين اليهود، الذين استولوا أيضا على محطة سكة الحديد المحاذية للقرية، ووصلت بعض العائلات اليهودية إلى بيوت القرية من المستوطنة القديمة هارتوف، التي أخذت اسم القرية في القرن الماضي، والتي أعيد بناؤها بعد تدميرها.

عائلة يهودية فلسطينية وحيدة واصلت العيش على ذلك المفترق من وجه إدريس المدمى وهو يحدق به بعينين ميتتين، وجانب من جسده المنخل بالرصاص بعد أن جزّوه من الحارة ووضعوه على سنسلة غير مكتملة في مدخل القرية غير بعيد عن المقام، أصغى إلى صوت الجثة الفارغة وهي تشحط على التراب الملبّد للزقاق، بدا مثل كيس قمح من الخيش وهو يصعد وحيدا نحو ساحة المقام، الرصاص الذي سمعه بعد منتصف الليل في الحارة التحتا كان يصب في جسد إدريس بعد أن غادر المخبأ ليتأكد، كعادته، من خلّو القرية من الدوريات، كان سيطلق مواء طويلا ليتبعوه أو متقطعا في حالة وجود الدورية، انتظر طويلا بعد أن هدأ إطلاق النار ولكن الإشارة لم تصل.

يحدق الآن من بين ألواح الصبار العريضة في وجه إدريس الناحل ويحاول أن يتذكر صوته، كان الأمر يشبه انتقالا حدث قبل إطلاق الرصاص، شيئا يشبه أنه لم يكن هنا عندما أطلقوا عليه زخات كثيرة من بنادقهم، لم يكن إدريس في جسده عندما حدث ذلك، ثمة حياد غريب في ملامح وجهه والنظرة البعيدة لعينيه، كما لو أنه شخص آخر، ولكنه بالتأكيد كان قد غادر جسده قبل إطلاق الرصاص. كانت الساحة مهجورة وصامتة وثمة غبار يصل من وراء التلال ويتبدد بين أشجار الحرش، الحدث الوحيد الذي كسر تلك الصبيحة القائظة هو وصول رفقة من عرتوف بشعرها المكشوف وساقها النحيلتين، منذ أيام وهي تتردد على القرية كل صباح وتسال الفتى اليهودي عن هاجر، وعما إذا كانت قد عادت، ثم يتجولان معا، هي والفتى اليهودي، بين بيوت القرية قبل أن تعود عن طريق الحرش إلى عرتوف، بينما يواصل الفتى مراقبتها حتى يختفي شعرها في المنحدر بين السرو.

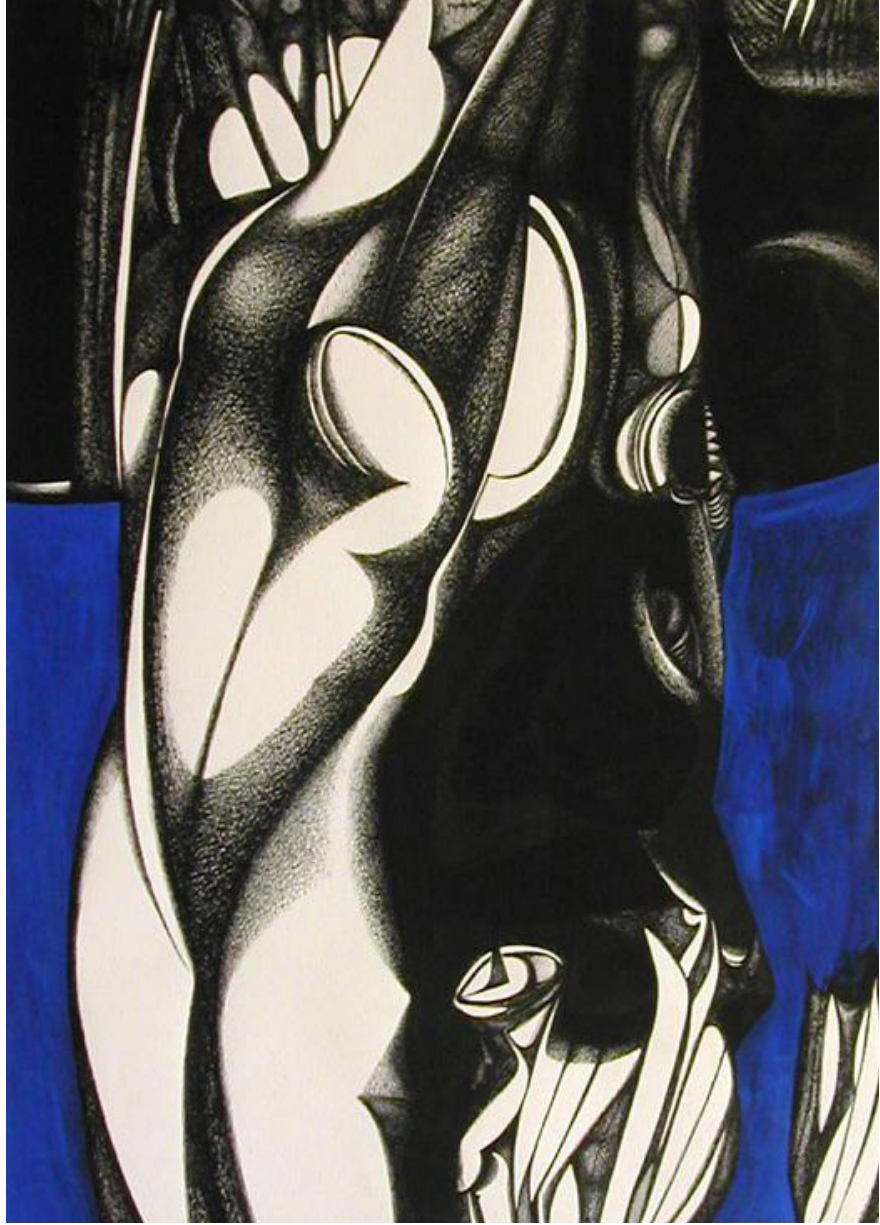
الرصاصات التي نخلت جسده وتكاثفت في محيط الصدر والرقبة. كان ذلك الفتى اليهودي ذو الملامح العربية يقف إلى جانبها صامتا، تركها وحيدة أمام جسد إدريس. وتراجع عدة خطوات إلى الوراء، بقي واقفا هناك إلى أن استدارت ومشى إلى جانبها وهي تتجه نحو شجرة يوسف.

أخبره إدريس قبل مقتله أنه، الفتى، يهودي قدم من المغرب وعلق هنا لأمر ما وأنه خائف، وأنه سأل عن بيت هاجر وعن الحصان.

كان هذا يقوده للتفكير بمصير علي المغربي الذي وصل مع والده قبل عشر سنوات من مراكش واستقر في القرية، كان علي ابن صفه في المدرسة، وكان لديه تلك اللكنة المغربية المحببة التي بقيت عالقة في لهجته، حيث بدا أن كل ما يقوله هو محاولة لترتيب الجمل الطائشة التي كان يطلقها بمرح خاص.

غادر الأب نحو الساحل مع مجموعات المقاومين خلال ثورة الـ 36 وبقي علي في رعاية القرية.

في الأيام الأولى للمواجهات مع المسلحين اليهود التحق علي بمجموعات المقاومة، لم يخبر أحدا أغلق باب البيت ووضع المفتاح في المقام، لم يعد إلى القرية كما فعل بعض الفتيان بعد سقوط مدن الساحل الثلاث، ولكن هناك من رآه وتحدث معه بين عكا وحيفا.



محمود حسن

سيبقى محمود حسن وسيما وطويلا ومنهمكا، دون جدوى، في ترتيب حياة رسمها له الآخرون حتى تلك اللحظة التي عثرت فيها عليه حفيده هاجر ميتا في فراشه مثل طفل طويل. ستميزه مشيته المائلة نحو اليمين حيث ترك حزام البندقية التركية أثرا واضحا مثل خيط سميكة يمتد من الكتف ويحيط به، وندوب عميقة لم تشف على خاصرته، هناك عندما صعد لثلاث سنوات كاملة جروف ومنحدرات جبال اليمن ووديانها مغلوبا في جيش مغلوب، بينما في الورا الذي يتكاثر خلف كتفيه يجف ما تبقى من جسد شقيقه الأكبر صالح، الذي دفع كل ما يملك ليبقى إلى جانبه في تلك الحملة المتسيرة في أرض اليمن، وبينما كان العالم يذهب في اتجاه آخر كان هو يواصل تسليق تلك الجروف التي لا تنتهي.

عاد من الموت بعد أن ترحمت القرية على روحه، وبعد أن صلت عليه صلاة الغائب في المقام ظهيرة يوم جمعة قديم.

عندما سألته عن شقيقه صالح أشار إلى المهر، اقتربت عائشة من المهر الفتى واحتضنت رأسه وقبلت البقعة البيضاء في غرته. عندما انتهت تلك القبلية الطويلة أصبح اسم المهر البني ببقعه البيضاء الثلاث على قائمته وجبهته صالح.

كانت تلك هي المرة الوحيدة التي سألته فيها عن شقيقه، ولكنها واصلت رعاية الحصان كما لو أنه ابنها، وهو ما واصلته حفيدتها هاجر بعد موتها في موسم الحصاد الثالث عشر لعودة محمود وصالح.

يظن أنها، رقيقة، اليهودية من عرتوف جاءت لتسأل عن هاجر، وقفت طويلا أمام جسد إدريس الملقى على السنسلة كأنما لتعدّ

ستميزه تلك الخطوط المرسومة في جبهة صافية وعينين بلون النعنع الغض.

سيميزه غضبه الذي يلقيه على أشجار الحرش وخرائب التل الكبير وهو يذرعهما دون غاية.

وستميزه إشارات الألم التي رسمتها حياة متعثرة بحاجيات الآخرين وأحلامهم، الأحلام المستخدمة التي يواصلون زجها في جنبات حياته وعند مخدته.

حياة كانت من القسوة والخبث حيث لم تسمح له باللعب مع جماله الاستثنائي وجسده المنحوت بدقة نحات.

كان الحصان هو ملاذه الذي واصل رعايته بامتنان غريب، كان مكانه الوحيد وصاحب عزلته التي حافظ عليها بعناد وقسوة اكتسبهما من سنوات الجندية الثلاث ثم سنوات الاختفاء الأربع التي استغرقتها عودته من اليمن إلى القرية.

كانا يتحولان إلى توأم بشري بمجرد خروجهما من بيوت القرية والدخول في شعاب وادي بولس، وهو ما رواه رعاة كانوا يسوقون قطعانهم في الوادي شاهداً الشقيقتين يصعدان نحو الخرابات، فيما يقسم «يونس» أنه سمع صوت «صالح» وهو يتحدث إلى محمود وأن الصوت كان قادماً من الحصان.

كان هذا قبل أن تزوجه العائلة وقبل أن تولد هاجر التي ورثت عنه كل شيء إلا غضبه وسوء حظه، فبدت مثل هدية سماوية متأخرة. «رفقة» كانت صديقة «هاجر»، التقتا طفلتين على محطة القطار القادم من القدس في طريقه إلى اللد، تهبط رفقة من «عرتوف» الأتراب على المحطة، وتصل «هاجر» على الحصان من «زكريا»، ثم راهقتا هناك، ولكنهما لم تتجاوزا تلك المساحة الضيقة بين شجرات الكينا المعمرة على جانب المحطة وكوخ الحارس.

في تلك المساحة الضيقة المحاطة بأشجار الكينا علمت «هاجر» صديقتها اليهودية ركوب الحصان، واحتفظت «رفقة» للحصان «صالح» بحصة كاملة من قطع السكر التي كانت تحضرها أمها الممرضة من القدس.

كانت تلك هي المرة الأولى التي تصعد فيها «رفقة» إلى القرية عبر الحرش لتسأل الفتى المغربي عن «هاجر».

ثم سألت عن الحصان.

أنت أفضل مني يا «يحيى».

فكرة المخبأ السري كانت تستولي عليه وتقوده إلى كهوف متوالية وخرائب مدفونة في السفوح والوديان، لقد وزع مخابئه في كل الاتجاهات وأطلعته، دون غيره، على معظمها وأهداه في نوبة كرم مخبأ «الدير» في الخرابات الشرقية للقرية، أخذه من يده بعد المدرسة حتى آخر البيوت ثم انطلق يركض ويصرخ ويلوح بيديه للأقواس المتأكلة والأنفاق والأرضيات التي غطى بلاطها التراب ونبتت الأعشاب في شقوقها، كان ينادي كمن أصابه مس، كما لو أنه أصبح سواه.

تبعه حتى توغلا داخل الخرابات، سار «يحيى» على حواف الجدران المهدمة وهو يتوازن بيديه مثل طائر قبل أن يهبط على الأرض وينحني تحت ألواح صبارة معمرة، هناك كشف بعضاً ثقيلة فتحة تؤدي إلى درج حجري انهارت بعض أطرافه، أشار إليه أن يتبعه ولكن خوفه من الأفاعي المعمرة ذات القرون والمغطاة بالريش، التي تعيش في الخرابات قيد قدميه، كان صوت «يحيى» يأتي من

العتمة يحثه على النزول، ثم لمح بصيص ضوء فنزل الدرج الذي بدا طويلاً يدلّه الضوء، في نهاية الدرجات كان «يحيى» يقف وسط ساحة دائرية مبلطة وبيديه السراج الذي حوّل الجدران إلى ظلال راقصة. كان المكان سليماً قياساً بسطح الخرابة ومظهرها الخارجي، ونظيفاً ورطباً، استطاع أن يتبين هيكل المذبح وظلالاً متداخلة لرسومات كثيرة على الجدران، وفي السقف كانت مريم تطل عليهما وهي تحتضن ابنها، واصل مشدوها تتنّع الضوء في يد «يحيى» الذي بدا فخوراً، ثم سمع صوته الذي يحبه:

أرايت، لا يوجد أفاع؟

أين هي الأفاعي؟

هل قابلتك أفعى على الدرج؟

الأفاعي كائنات خجولة ولا تحب البشر.

كان يقف الآن وخلفه تمثال متآكل لسيدنا الخضر وهو يطعن التنين، حصان الخضر كان سليماً باستثناء الجزء المنحني من قائمته الأمامية ولكن اندفاعته بقيت كاملة، التنين كان سليماً وفي طريقه للموت.

واصل «يحيى» حمل السراج في أرجاء الساحة وعندما تأكد تماماً من أثره على صديقه المذهول، سأله:

هل أعجبك المخبأ؟

أوماً برأسه وهو ينظر نحو ما يشبه خارطة تحتل مساحة واسعة من الأرضية.

سأعطيك إياه إذا أحببت، قال «يحيى» فيما صدى رطب وقديم يرجع صوته،

سأعطيك المخبأ وسيكون لك وحدك.

صمتاً طويلاً قبل أن يسمع صوت «يحيى»:

أنت أفضل مني.

ثم سمع صدى صوته وهو يعود من رحلة قديمة وبعيدة:

بل أنت أفضل مني يا «يحيى».

فيما بعد ستتحول تلك الساحة إلى ملجئه الخاص وملاذه في البحث عن عزلته، وسيزوره الجني الذي تبعه إلى ذلك البهو المسيحي وسيقرأ على مسمعه آيات من سورة مريم وهي تطل عليهما من ذلك السقف، ستصله بقوة طاقة الحب الغريب التي تحملها تلك الآيات وإيقاع الياء المذهل الممتد بلا نهاية أو وقوف، وسيشعر بتلك اليباءات المشددة وهي ترتفع من أوراق المصحف إلى السقف حيث تتلقاها السيدة هناك بحجابها الخفيف.

كانت سورة مريم بالنسبة إليه ملاذاً سرياً يشبه القرية ويجمعها في سلسلة من الحكايات والأسماء التي ما زال الناس يحملونها ويتجولون بها مثل حقوق منحها لهم المكان.

كانت تشبه «مخبأ الدير» وتترجّع فيها وتمنحه تلك الطمأنينة الخاصة التي يقتسمها برضا عميق مع مريم.

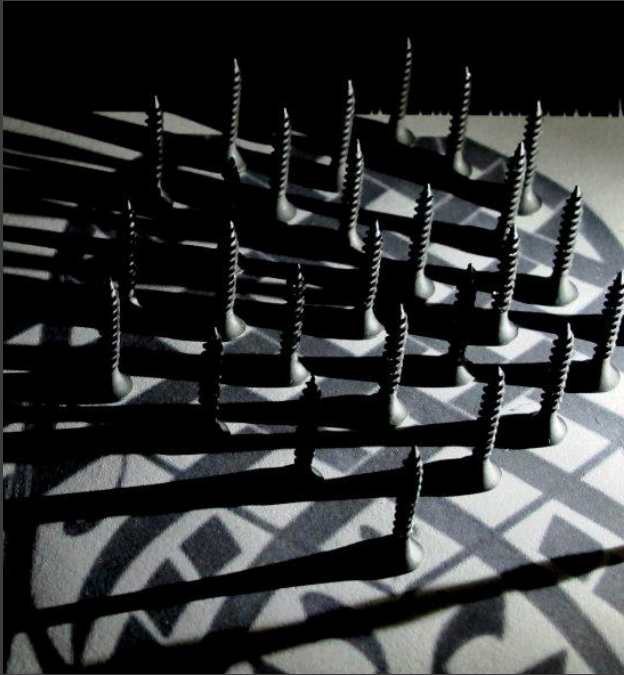
البداية كانت تذهله تلك الحروف الغامضة «كهعيص...» التي تمهد للصعود نحو المعجزة، كان يشعر أن درجا حجريا يبدأ بالظهور تحت قدميه كلما بدأ بقراءتها، ثم السرد المتنامي بما يشبه لقية وليس مجازاً، النداء المجرد للاسم البسيط الذي علق بالتاريخ مثل وشم عميق، المرأة باسمها المجرد البسيط كعنوان لكل شيء، امرأة مقدسة منحت الطريق بين الناصرة وبيت لحم تلك القداسة، كان يحب أن يرسم طريقهما على التراب بغصن جاف، يكتب الناصرة ثم زكريا ثم

كراس "الجديد" الشهري

الحدثاء الملفة

سجال في مشكلات الحدثاء العربية

مجموعة كتاب



ياسر أبو الحم

بيت لحم ويربط بين النقاط الثلاث، وعندما يغمض عينيه ويضع يده على الخطوط كان يلحمهما وهما يعبران هذه التلال، مريم ويوسف، ويسمع حديثهما المتكتم في طريقهما إلى بيت لحم. وكان يفكر دائما أن هذه السورة تحديدا هي سيرة القرية واسمها الممتد، النداء السماوي الذي يغمز زكريا.

السلسلة التي تتنوع زكريا ويحيى ومريم، عيسى إدريس وموسى وإبراهيم وإسماعيل وإسحق ونوح جميعهم وصلوا هنا إلى السورة بمعجزاتهم ومصائرهم الموصوفة بعدل سماوي.

وكان كلما غادر البهو وقطع طريقه نحو بيوت القرية يشعر أنه خرج لتوه من حلم مبلل ومعشب، ويغمره إحساس بأن الأمر برمته ليس حقيقيا.

كان يقف، كما لو أن نداء خفيا ينبع من جسد شجرة البلوط في مدخل القرية من جهة "وادي بولص"، شجرة يوسف، لا أحد يتذكر بالضبط كيف حملت ذلك الاسم، ثمة أكثر من رواية، رواية ياسين ورواية يونس ورواية زليخة، ولكنه كان يشعر على نحو ما أن رواية ياسين تناسبه، كانت حكاية بسيطة وحاسمة دون ثغرات، تحمل تلك النكهة التي تميز روايات ياسين المبنية على التقشف، والتي تصل سامعيها بقوة شهادة محايدة وغير معنية، كانت تلك قوة القص التي يتمتع بها ياسين، لا مبالاته القاسية بثقة المستمع، يلقي حكايته دون أن يلتفت أو يتوقف، التي تقول:

إنه في اليوم الثاني لاختفاء "يوسف" ظهرت الشجرة من العدم، كانت إشارة للطريق الذي سلكه الطفل ابن السابعة صبيحة يوم اثنين في اليوم الثاني لعيد الفطر بعد شهر رمضان.

فيما يروي يونس أنها، الشجرة:

كانت في الأصل على سفح الوادي الشرقي، وأنها صعدت ونمت ليلة اختفاء "يوسف"، وواصلت سيرها من صلاة العشاء حتى صلاة الفجر حيث وصلت إلى مكانها الحالي.

ولكن ذلك لم يمنع أم يوسف من حمل الماء كل صباح، وقبل أن تبدأ بإشعال "الطابون"، إلى الشجرة، كما لو أنها تسقي ابنها، أو وهذا تفسير ياسين، لتظل، الشجرة، خضراء وقادرة على إرشاد يوسف لطريق العودة.

فيما يكرر يونس، بلا ملل، أن لا معنى من سقاية البلوط فهو شجر إلهي مثل الزيتون تكفل الله برعايته.

كان يفكر بكل هذا، وسواه في استلقائه الطويل على أرضية الدير، على الخريطة التي لم يفك رموزها، بينما الصوت يذهب بعيدا في أنفاق الخرابة ومتاهاتها ويلمس الجدران المتراكمة في العتمة، ويتكاثر ويتردد بطبقات متعددة، كما لو أن أصواتا أخرى كثيرة، طال انتظارها، قد استيقظت من سبات طويل ونهضت للتو، ويختلط مع كل شيء، العشب الرطب والأيقونات المدفونة والأفاعي العمياء والتماثيل والرسومات والحجارة التي يصل تنفسها باردا من الآبار.

-أنت أفضل مني.

-بل أنت أفضل مني يا يحيى ■

شاعر من فلسطين والنص عبارة عن فصل من رواية قيد الكتابة



فكر حر وإبداع جديد

ديناميكية الفنتل

الستعر الفرنسي المختصر

وقصيدة البيت الواحد العربية

سنا بلحور

في كتاب للشاعر البلجيكي ويرنير لامبرسي بالاشتراك مع ثلاثة شعراء مُتحدثين آخرين تحدثوا حول تجربة كل منهم مع ما أسموه بـ"الشعر المختصر"، ينعث وزنير لامبرسي الكتابة بوصفها ديناميكية الفنتل. فكتابة عمل شعري بالنسبة إليه ليست سوى مطاردة طويلة لنفس القصيدة المستجيبة حين يقول "إذا كنت قد كتبت قصيدة، لن يكون بمقدوري أن أفارق هذه القيمة لأرتمي بين لهات الإبداع".

تأثيرها، وحيث من المستحيل أن يبقى كما كان من قبل.

هنا تظهر قوة القراءة وفعاليتها عبر ممارستها لفعل التغيير في القارئ. لكن يبقى الهايكو من أصعب ما يمكن كتابته، فأمام محدودية الجملة، تنتصب لامحدودية مخيلة القارئ.

يُحيلنا هذا النوع من القصائد إلى دعوة الشاعر الفرنسي "فاليري" الذي تبنه إلى شكل النشاط الفكري الذي تتولد عنه الأعمال الأدبية، وهو يلقي مُحاضرة في "دروس الشعرية"، حين تناول هذا المفهوم داخل سياق إبداعي، وليس بالمعنى المتداول للقواعد والمفاهيم الجمالية المتعلقة بالشعر. لقد دعا الشاعر "فاليري" الكتاب إلى الوقوف على تجربة الإبداع، وتحليل حالة تخلي النصوص، فكانت فكرته محط اهتمام البعض، بينما قوبلت بالرفض من قبل آخرين تخوفوا من إعاقة قدرتهم الانية على الإبداع.

ففي الشعر الفرنسي، يقتصر الشعر المختصر على قصيدة الهجاء (أبيات قصيرة)، والتي تعود إلى فترة "العصر القديم" كتابةً مخطوطة على الشاهد، أو كتابة فخرية، أو نثرية أو وصفية على حد قول سانت بوف، تصوير زعوي أو ريفي قصير جدًا للتعبير عن قصة عشق، إعلان أو شكوى عشقية

من الدعم، والذي نتج عنه أن امتلاك أسلوب، وأناقة، وتقشف أو حتى نوع من التواضع الأنطولوجي هو بمثابة نوع من الابتذال أو البذاءة، وعدم امتلاك كل هذه المواصفات هو علامة على امتلاك الموهبة والنبوغ.

هنا يعتبر الشاعر عن تخوفه من القصيدة القصيرة الخالية من كل بُعد جمالي وتقني، حيث تصبح القصيدة في خطر حين تُستسهل كتابتها داخل إجماع رخو لشعور سهل. فتصير القصيدة القصيرة رقابة للممكن، وإخصاء للتخييل. وعوض أن تكون "تكثيفًا متفجرًا نوويًا للواقع ثم للواقعي تنسى أن تعبر عن غياب الحدود بين الإنسانية والكون، وتحرم الكائن الكوني من الحصول على الفرح والسلطات والافتراضية الخالدة والخلقة.

3 - أما النوع الثالث الذي يوليه الشاعر أهمية كبيرة ويفضله، فهو الهايكو، قصائد مختصرة ذات تقاليد عريقة، تقول بكلمات قليلة أشياء شديدة العمق. تخلف نوعًا من الصدمة، استعملها السرياليون بقوة، نقبض من خلالها على طرفي الواقع مع حذف الوسائط، فيصبح أمامك فجأة، "قوس كهربائي"، ويصير الكون كله مختصرًا في كلمة حول حالة الطقس، أو عبور حيوان، أو شعور الطبيعة. إنها شكل مختصر (مضني)، بمعنى البرق، حيث لا يسلم القارئ من

القول بأن هذه المطاردة يمكن بوصفها نشاطًا فكريًا

ووجدانيًا عتيقًا وعصبيًا في الآن ذاته، تُعجز بشكل من الأشكال عن حالة الثقلان أو ما سقاه الشاعر لامبرسي بحالة اللامتناهي - اللامتناهي. وهذا ما يؤكده الحلل الحاصل في مشروع كتابة القصيدة والنتيجة التي يحصل عليها الشاعر، حيث أن القصيدة تحول الشاعر وترمي به نحو شيء آخر يشبهها دون أن تكون هي نفسها، لثعطيه إحساسًا بعدم التطور.

يُصنف لامبرسي الشعر المختصر إلى ثلاثة أنواع:

1 - قصائد مختصرة تنتمي إلى الشعر المختصر بحكم حجمها القصير حيث تعريفها واضح، ليست سوى قصيرة.

2 - هناك نوع من القصائد القصيرة التي رغم حجمها المكون أحيانًا من ثلاث كلمات إلا أن كلمتين داخلها زائدتان، لا تحمل سرًا ولا شموًا، ليس فيها تلك الإضافة الصغيرة التي تصفها كونها منبعثة من الروح.

في هذا السياق النص القصير لا يبني، لا يوحي بشيء، لا يُعني، وبالتالي يمكن وصفه بمعلومة، في حين أن هناك تضخمًا دون مبالاة حقيقية بالتواصل (محتوى الخطاب والهدف منه، ونوع الخطاب).

هنا تتبدى أوجه التباعد الوجداني المجرد



مُختصرة.

حاليًا، يصنّف البعض القصيدة المختصرة فيما يُسمونه بالمقطعي، في حين يرى آخرون أن لا شيء يتّسم بالاكتمال مثلها. وقد مرّ هذا التّفاش كل نواحي الأدب، ومُعظم التّأويلات المتعلّقة بالتّوجّهات الفلسفية.

ففي القرن الثّامس عشر، حاول مُعظم الكُتّاب الإحاطة بِوَاقِعٍ مُتنوّعٍ وهارِبٍ عِبرَ نقل التّفصيل هي ذاتها التّفصيل التي وضعت الوَاقِع في أزمة، في حين بذلت الرّمزية كل طاقاتها لجعل الكلمة قادرة على استرجاع الوحدة والانسجام المطلوبين والمفقودين.

وفي وطننا العربي، يظنّ الكثير أن القصيدة المختصرة شكل من الأشكال التي تأثر بها الشعراء، انطلاقًا من الكتابات الشعرية الغربية، لكن الحقيقة التي يجهلها العديد هو أن هذا الشعر المختصر هو ما اضطلع عليه في تراثنا الشعري العربي بِـقصيدة البيت الواحد، والتي توسّع فيها الشاعر اللّبي محمد خليفة التليسي. في كتابه الموشوم بِـقصيدة البيت الواحد. حيث يقول: الأصل في الشعر العربي هو البيت الواحد، وعندما كان الشاعر العربي القديم يُرسل البيت الواحد ليُعبّر به عن لحظته الشعرية، لم يكن يُواجه أيّ مُشكلة تعبيرية، فقد كان

البيت الواحد يُعبّر عن حاجته، ويستوعب اللحظة الشعرية التي يُعانيها بِكلّ أبعادها.

وحَتّى بعد مجيء القصيدة، ظلّ البيت الواحد هو المحور الرئيسي للقصيدة، فنشأت وتطوّرت حوله حركة نقدية واسعة، أبدى من خلالها مجموعة من الشعراء والنقاد رأيهم الداعم للبيت الواحد كابن رشيق وابن خلدون، ثم لاحقًا في عصر النهضة المصرفي بعد وقوفه وتفحصه لشعر البارودي، ومطران خليل الذي واجهه مُشكل القصيدة وتنافر معانيها، ثم العقاد والشابي وغيرهم، ووصولًا إلى نزار قباني وأدونيس وآخرين.

وقد أراد التليسي أن يعيد الاعتبار للبيت الواحد في ظلّ مفهوم حديث للجوهر الشعري الذي يحزّره من النظرة الصناعية

التي أفرغته من مغزاه وروحه الشرعيين. حيث يقول: قصيدة البيت الواحد تعتمد على مفهوم يؤمن بأن الشعر ومضة خاطفة، ولمحة عابرة، ودفقة وجدانية ولحن هارب، وأغنية قصيرة، يخلق تعبيرة المُكثف المُركّز الذي يستنفذ اللحظة الشعرية ويحيط بها. وما زاد عن ذلك فهو عمل الصناعة والاحتراف ولذلك كان الشاعر العربي القديم في اعتماده على البيت الواحد أقرب إلى الفطرة الشعرية والسليقة بل هو - الآن - أقرب إلى مفاهيم العصر عن التجربة الشعرية.

ويُضيف مؤكّدًا أن البيت الواحد يتنافى مع الحكمة أو المثل، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بذات الشاعر ومعاناته، وفي هذه الحالة تجد الحكمة مكانها في التعبير عن التجربة الحياتية للشاعر.

ونحن هنا عندما نتحدّث عن قصيدة البيت الواحد لا نعني بيت الحكمة المُجرّدة أو الأمثلة الوعظية السائرة، ولكننا نعني البيت الفنّي الذي يتضمّن جوهراً شعرياً، سواء تمثّل في صورة فنية رائعة، أو بيت شعري يحلّ ذات الشاعر ومعاناته. وحَتّى الحكمة هنا تكون مقبولة إذا احتوت على ذات الشاعر وتجربته في الحياة.

ويستشهد التليسي بأبيات كثيرة من تراثنا

الشعري الثر، بدءًا بشعراء الجاهلية كامرئ القيس وطرفة بن العبد وعنترة والنابعة الذبياني.. ثم شعراء آخرون كالمُتنبّي وغيره وصولًا إلى شعراء عرب حديثين.

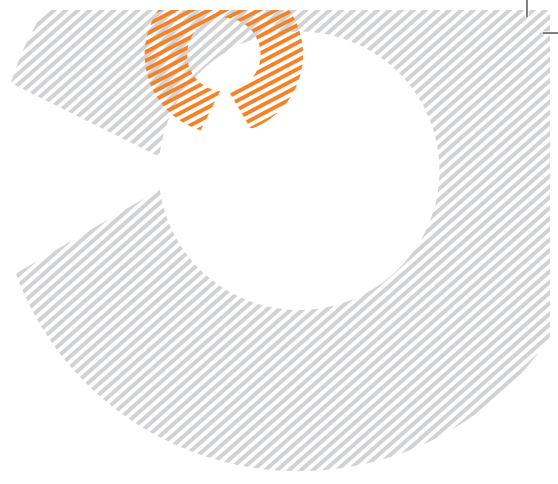
هنا حاول التليسي أن يُعيد الاعتبار للمتن العربي القديم الذي عاب عليه الكثير التّثرة وجعلوا التّكثيف والتركيز وحضور اللحظة الموحية مقصورة على الشعر الغربي، في حين أنها خصائص منغرس في لبّ التراث الشعري في أرقى صورهِ الموحية والضاربة في جذور الوجدان الشعري العربي.

يؤكد الشاعر التليسي على أن انشغال القصيدة العربية بقضايا فكرية ووجدانية متعددة ضمن لها استقلالية أبياتها، لكن في الوقت نفسه، وبحكم نمط العيش القديم، لم يكن الشاعر مُنفصلاً أيما انفصال عن القبيلة وأعرافها وهُموومها، وأحياناً ضغوطاتها، فكان لزاماً عليه أن يُضحي بالتعبير عن ذاته مُقابل استرضاء هواجس القبيلة وأحكامها، وبالتالي لم يُسخر لذاته سوى مجالاً ضيقاً للتعبير عن مُعاناتها، غير أن هذا الجانب الذاتي يشغل الحيز الأهم لدى الآخر قارئاً وشاعراً، لأنه يُعبّر عن غمق التجربة الوجدانية للشاعر في تفاعلها مع تجارب الحياة. إنَّها غصارة وجوده وخلاصة انسحاقه وانبعاثه كإنسان تتمظهر من خلاله التجربة الحياتية والكونية.

ومع ذلك، تظلّ هذه الأبيات قليلة ومُتفرّدة تحكمها اللحظة الشعرية النادرة التي قلما تُسفر عنها لحظات الحياة الصّاحبة، بسبب الضغوطات والانشغالات والمُتّبطات. إنَّها الأبيات ذاتها التي يبحث عنها الشاعر والقارئ على السواء باعتبارها تجلياً أسمى وأعمق للمشاعر الإنسانية في مُطلق صفائها وتجرّدها.

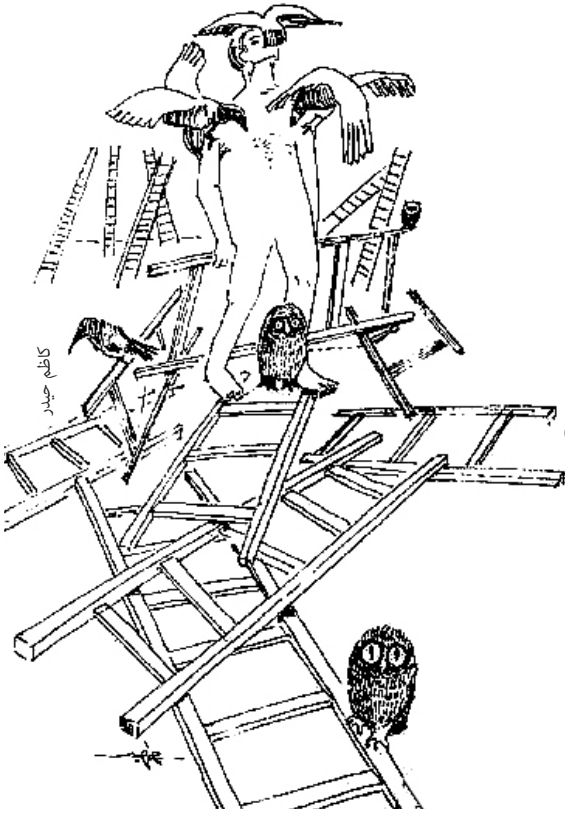
إنّ هاجس القصيدة المختصرة كما ينعنونها في الغرب، وقصيدة البيت الواحد كما يتمثلها تراثنا الشعري العربي الإحاطة بالأساسي، حيث مسار القصيدة الطّبيعي هو أن تكون أولية، مؤسسة ومُلقّنة، وبالتالي فهي تُتطلّب مزيداً من الانفتاح المعرفي والمرجعية الثقافية، بل إنَّها تستدعي حضوراً كبيراً للذاكرة الجماعية التي تُؤسّس وجدان الفرد، وتُشعره بالقوّة بفضل انتمائه للإنسانية ■

كاتبة من المغرب مقيمة في بروكسل



بريدُ حبّ بلا أقفال

وداد نبي



تَدَخْرُجُ كُلَّ مَسَاءٍ
قَاطِعَةً آلَافَ الْأُمِّيَالِ
لِتَسْتَقِرَّ فِي رَاحَةِ يَدِي
وَتَبْكِي ..
تَبْكِي بِصَمْتٍ وَتَنَامُ.

اخْتَبَأْتُ بِاسْمِكَ
حِينَ مَا بَحَثَ عَنِّي الْقَتْلَةُ
لِيَقْتَضُوا الْحُرِّيَّةَ مِنْ شِفَاهِ قَصِيدَتِي
كَانَ اسْمُكَ
سَيَاحًا شَانِكًا أَمَامَ
أَقْدَامِهِمُ الْمُدْجَّةَ بِالْبَارُودِ

بِالْبَرِيدِ الْمَضْمُونِ
أَرْسَلْتُ إِلَيْكَ
رَائِحَتِي
أَقْرَاطِي
طَلَاءَ أَظْفَارِي
قَمِيصِي الْأَزْرَقِ
وَطَيْرًا أَيْضَ يَحُطُّ كُلُّ لَيْلَةٍ
عَلَى سُرَّتِي
وَلَا يَنَامُ ■

رَائِحَتُكَ
تَحْتَلُّ مَنْزِلِي وَحَدِيقَةَ الْجِيرَانِ
تَسْقِي مَعِيَ الزُّهُورَ فِي الشَّرْقَةِ
تَضَعُ مَعِيَ الطَّعَامَ لِلْقِطَّةِ
تَطْهُو مَعِيَ طَعَامَ الْغَدَاءِ
وَتُرَافِقُنِي لِلتَّسْوُقِ مِنْ "مِينِي مَارِكْتِ"
تَعُوِي كَكَلْبٍ مُخْلِصٍ
بِعُيُونِ الرَّجُلِ الَّذِي يُرَاقِبُ
فَنَحْهَ قَمِيصِي
تُكَشِّرُ مِنْزَعَجَةً مِنْ مَلَأَتِ سَرِيرِي
النَّظِيفَةَ
وَتَنَامُ مَعِيَ كُلَّ لَيْلَةٍ
مُتَوَسِّدَةً جَسَدِي الْحَيَّادِي.

السَّعَادَةُ مَعَكَ
لَمْ تَحْتَجْ لِلْمُعْجَزَاتِ
حُزْرَانُ مَا طُرَّ
طُرْقُ خَفِيفٌ عَلَى الْبَابِ
وَسُقُوطٌ مَدَوٌّ
لِطَائِرَيْنِ أَزْرَقَيْنِ
مِنْ سَمَاءِ الشَّهْوَةِ
إِلَى أَرْضِ الْقُبْلَةِ

حَبَّاتُ الْعَرَقِ
عَلَى جَبِينِكَ الْقَاسِي

شاعرة من سوريا



5 ردود على جاد الكريم الجباعي سجل فكري عربي في اللحظة العاصفة

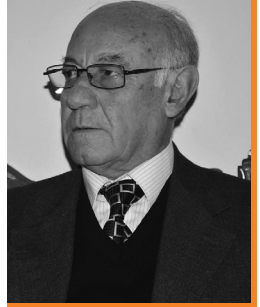
يريد هذا الملف، كما هو الحال بالنسبة إلى نظيره المنشور في العدد ويتضمن مقالات تسجل الفيلسوف الفرنسي ميشال أونفري، التقدم خطوة في الدعوة إلى إحياء الحوار والسجل داخل الثقافة العربية، وبينها وبين ثقافات أخرى. فإذا كان السجل بين مفكرين ومثقفين عرباً وأجانب هو ملمح وتطلع عبرت عنه "الجديد" منذ عددها الأول، لما يتيح ذلك من تقارب فكري وجمالي بين الثقافة العربية وثقافات أخرى، فإن نموذج السجل المنشور هنا مع المفكر السوري جاد الكريم الجباعي، إنما يعبر عن ضرورة ملحّة تفتقر إليها الثقافة العربية، لإحياء الجدل والحوار والسجل داخلها، من باب الحاجة إلى إنتاج المعرفة المتجددة بالأشياء، وتحقيق المراجعة المطلوبة لمسارات العلاقة بين الفكر والواقع، والفكر والناس، والفكر الحركة الاجتماعية. في العدد الماضي نشرت "الجديد" حواراً مطولاً مع المفكر السوري جاد الكريم الجباعي، وفي هذا العدد ننشر نقوداً ومداخلات سجالية عربية مع الأفكار التي وردت في الحوار، وقد جاءت من: إبراهيم الجيبين (سوريا)، أبو بكر العبادي (تونس)، باسم فرات (العراق)، خطار أبو دياب (لبنان)، جابر بكر (سوريا).

والمجلة تترك الباب مفتوحاً لاستقبال المزيد من الآراء، إن في هذا السجل، أو في سواه من السجلات التي دعت إليها. علماً أن حق التعليق على هذه الردود والآراء يبقى متاحاً للمفكر الجباعي، أو غيره ممن تناولتهم الردود والكتابات المنشورة في المجلة ■

قبعة المفكر وربطة عنق السياسي

ما الجدوى من مفكرين يمثلون الشعب؟

ابراهيم الجبين



إن وضع الثقافة الشعبية لتكون نقيضاً للثقافة القومية من جهة أخرى، لهو حيلة من حيل العقل، يتسبب بها الانحياز إلى الأيديولوجيا التي ينبع منها فكر الجبائي ذاته، فهو يعلم جيداً أن تلك الثقافة القومية، لم تكن سوى ركوبة استعملها الاستبداد في مصر وسوريا والعراق، ليحكم سيطرته على المجتمعات بما يوافق هواها أولاً، ولتصبح تلك الثقافة القومية (العربية)، نوعاً من ثقافة التحريم، تمنع الحركة وتقيد الحرية

حوار "الجديد" مع المفكر السوري القدير جاد الكريم الجبائي، يأتي هذه المرة ليكون نموذجاً لضلالات الفكر في رمال السياسة المتحركة، ومشهداً مصغراً، ولكنه فاقع، لحيرة المفكر وسط تساؤلات الحياة العامة الجديدة، التي باتت متعطشة للسياسي لا للفكري والوجداني، وميالة لسماع ما يطربها بدلاً من ذاك الذي يحرضها على التفكير والتدبر والتحليل.

على أنها (الثورة)، لا يقوم بها حزب واحد أو عصبة من الرجال مهما كانوا متحمسين وذوي عزم فالثورة موقف نتاج ثوري ينتج عن تفاعل عوامل عدة: تذمر مزمن لدى طبقات المجتمع تجاه الوضع القائم، وانقسام بين أعضاء الطبقة الحاكمة وهو انفصال قطاعات مهمة عن بعضها، تكرار الأزمات وبشكل متزايد، حدوث اضطرابات وشغب ومظاهرات، انهيار النظام القائم نهائياً.

يقول ماركس في خطابه إلى "العصبة الشيوعية" في نيسان . أبريل 1850 حول ثورة 1848-1849 في ألمانيا "لقد رأينا كيف سيصل الديمقراطيون إلى الحكم في الحركة القادمة، وكيف سيجبرون على اقتراح إجراءات ذات طابع اشتراكي نوعاً ما. وقد يسأل سائل: ما هي الإجراءات التي يجب أن يقترحها العمال في المقابل؟ لا يستطيع العمال طبعاً أن يقترحوا إجراءات ذات طابع شيوعي مباشر منذ بداية الحركة. ولكن بإمكانهم أن يقوموا بما يلي: عليهم أن يجبروا الديمقراطيين (البرجوازيين) على الإجهاد على النظام الاجتماعي القديم بأن يفتحوا فيه أكبر عدد ممكن من الثغرات، وعلى عرقلة خط سيره المنتظم وعلى توريط أنفسهم، بالإضافة إلى وضع أكبر عدد ممكن من وسائل الإنتاج بين أيدي الدولة كوسائل النقل، والمصانع وسكك الحديد، إلى آخره.

على العمال أن يدفعوا باقتراحات الديمقراطيين، التي لن تكون ثورية مطلقاً بل إصلاحية ليس إلا، إلى أقصى الأبعاد... وهكذا تسير مطالب العمال دائماً وأبداً على هدى تنازلات الديمقراطيين وإجراءاتهم، وفي حال عدم تمكن العمال (الألمان في خطاب ماركس) من استلام الحكم وتحقيق

تتوالى أسئلة الحوار على الجبائي، فيحاول شذوها إلى الفلسفي العميق، لتتجاهل محاولاته تلك، مواصلة النظر إلى الصورة السياسية وحدها، مع أنه كان يزرع بين الوقت والآخر فكرة ما، كي يقتفي القارئ أثرها، ويلاحق طيفها بين الكلمات، إلا أن أحداً لا يكتثر بهذا، فحين يبدأ الحديث عن المستقبل والتصورات العالمية له، يصّر الجبائي على أن "التغيرات التاريخية لا تتوقف؛ بعضها لا يكون ملحوظاً، أو معلوماً، وبعضها يكون مفاجئاً، كثورات الربيع العربي". وَصَفَ التاريخية التي توصف بها التغيرات تعني أن هذه التغيرات لا تحصل دفعة واحدة، ولا تتجلى في مظهر واحد. فالتاريخ هو توقيع أو "وقعة" ممكنات على حساب ممكنات أخرى، وهذا ما يفسح في المجال لإرادات البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم، حسب كارل ماركس، ثمة إذاً سيرورات متداخلة ومتآنية ومتعارضة ومتوازية ومتشارطة.. تتجه عند نقطة معينة، في لحظة تاريخية معينة، باتجاه واحد، فيحدث التغير النوعي في صيغة ثورة أو انقلاب أو حدث تاريخي. وما من ثورة تولد أو تتولد إلا وتولد معها أو تتولد ثورة مضادة وما من حدث يحدث إلا ويولد نقيضه.

علمية الثورات وتخلف المجتمعات

وبتلك المتناقضات تتحرك عجلات التاريخ، إن كانت قد تكاملت فعلاً شروط تلك الحركة علمياً، لتتصادم الضرورات في سياق واحد يولد الانتقالات، وماركس ذاته الذي يستند إليه الجبائي يرى أن "الثورة حتمية ولا غنى عنها" ويؤكد



تكشف عنها الخطابات، بل تقنّعها، وتحجبها. وقد لا يكون لتصورات المستقبل أيّ رصيد من الواقعية، أو إمكانية التحقق، إذا استندت إلى خطابات أو مقالات أيديولوجية. المستقبل ممكنات الحاضر، ولا شيء غير ذلك،... العلاقات الاجتماعية والإنسانية وسائر القيم المعيارية والأشكال المؤسسية ترتبط أوّثق ارتباطاً بالرؤية العامة للكون، للطبيعة والعالم والمجتمع والإنسان، وللمرأة بوجه خاص، ومدى انفتاح هذه الرؤية على واقع التنوع والاختلاف.. أي أنها ترتبط أوّثق ارتباطاً بالثقافة التي يتبناها الأفراد والجماعات ويعّدونها هويتهم، على اعتبار الثقافة أوّل أسماط بشري. وهنا يقارب المفكر السوري الحقيقة، دون أن يجرح شفافتها، لحظة انفجارية نعم، لكنها غافلة عن غياب ذلك الانفتاح الاجتماعي والتنوع والاختلاف وواقع المرأة والثقافة التي يتبناها الأفراد، كل هذا يتم وضع اليد عليه، ليس للإمساك به، ولكن لإخفائه عن البحث، حرصاً على وجدانية الثورات، ومن أجل الإبقاء على الرضا الاجتماعي عن المفكرين، وهي المشكلة التي تسبب بها الإعلام، فيقدر ما كان للإعلام بالغ الأثر في تسليط الضوء على جرائم الاستبداد ومجازره، إلا أنه حاصر المفكرين، وجعل منهم هدفاً ودريئة أمام الرأي العام، فلم يعد يجرؤ أيّ منهم على رفع الصوت بالنقد، خشية الهجوم العنيف الذي قد يتعرض له من قبل العامة، وبات تعبير "تمثيل الناس" خطراً للغاية.

فالغاية من العمل السياسي، في الحالات الطبيعية المستقرة "تمثيل الناس" في المحافل والساحات، لتحقيق مطالبهم، لكن هذا ليس دور المفكرين، الذين عليهم أن يقودوا الناس إلى الحلول الفكرية والاجتماعية الكبرى، وليس أن يمثلوهم،

مصلحهم الطبقة دون المرور بمرحلة كاملة من التطور الثوري، فمن المؤكد هذه المرة أن أول فصل من هذه المأساة الثورية المداهمة سوف يصادف انتصار طبقتهم في فرنسا فيسرّع بالتالي من تحقيق ثورتهم*.

إن علمية انفجار الربيع العربي، برأيي، لا تعني بالضرورة توافر الشروط اللازمة لاحقاً، لتطوّر مساره، وهو ما يبرز تحولاته العنيفة والدموية، فالوعي الاجتماعي لدى الشعوب العربية، إضافة إلى تحلّف البنى التحتية ووسائل الإنتاج، وانعدام المصالح التي يمكن أن يهددها الانفجار الثوري، يجعل من العبث التلويح بأي تنازلات يمكن أن يقدمها الإصلاحيون في وجه الثوريين، فالإصلاحيون هنا، لا يعنيهم تدمير وسائل الإنتاج في بلدان الثورات العربية، ولا انهيار الدولة، ولا تفكك المجتمعات، الذي لطالما كان هدفاً ومطلباً للاستبداد، كي يحكم قبضته على تناثرها وصراعاتها، والحقيقة أن الربيع العربي، كان قد شهد مواكبة فكرية شحيحة، لكنها قائمة، وإن كانت لا ترى أو لا تريد أن ترى، النقص العلمي المريع في عناصر المشهد، لماذا لا تتحقق أهداف الثورات؟ ليس لأنها كانت انطلاقات خاطئة، ولكن لأن قراءتها من قبل الثوريين أولاً كانت ولم تزل قراءة للقشرة لا أكثر، لا تفكيراً دقيقاً وجريئاً في بداياتها ومساراتها وضرورات استكمال ما يلزمها لكي تنجح.

اللحظة الانفجارية والإعلام

يقول الجباعي "يمكن القول إن ما تشهده المنطقة هو لحظة انفجارية أو زلزالية نتجت من سيرورات مختلفة، اجتماعية اقتصادية وثقافية وسياسية، محلية وإقليمية ودولية لا



الثوري في القرن العشرين، وما الذي أحرّك اكتشاف المفكرين لفتوى الأزهر عن جواز حرق وتقطيع أوصال العدو، حتى ما بعد العام 2011 (عام الثورات)؟ من هنا لا حق لمفكر مثل الجباعي بالتساؤل «ما الفرق بين قراءة تنظيم دولة الخلافة في العراق والشام وممارساته الهمجية، المستندة إليها، وبين فتوى الأزهر، رمز الاعتدال، في جواز حرق أعضاء هذا التنظيم وتقطيع أوصالهم، رداً على إحراق الطيار الأردني، الذي يقاتل في صفوف (الصليبيين) وحلفائهم؟». ففتاوى الأزهر لطالما كانت متاحة للجميع، وهي تدرّس في معاهده وجامعاته، وكذا في مختلف المدارس الدينية التي أنتجت الفقهاء والخطباء والمفتين ومعهم المتطرفين، ولم يجرؤ مفكرو العرب على الاقتراب منها بالنقد والتحليل والرفض حتى ظهور تلك الفتاوى والأفكار على شكل ممارسات وكان الألوان قد فاتت على المواجهة النظرية بعد أن صارت عملية واقعية.

لكن الجباعي يعود من جديد إلى خطاب الدفاع عن المفكر (بمواصفاته المتوفرة)، والهجوم على الجميع، يقول إن «القراءة الثورية قراءة أصولية أيضاً... والأصولية والتطرف سمتان للعصبيّة، بالمعنى الخلدوني، وهذه تحمل جرثومة العنف والإرهاب، فلا فرق كبيراً بين أصولية وأخرى، سوى الفرق الذي يقيمه الهوى، والمشهد الثقافي العربي مشهد أصوليات متنافية ومتعادمة، لم يفلح التلفيق، القومي والإسلامي والاشتراكي، سوى في تأجيل التنافي والتعادم اللذين نشهد تظاهراتهما في صفوف «النخبة» و صفوف العامة على السواء؛ فقد كشف انفجار المنطقة عن انحطاط ثقافي وأخلاقي مريع، بفعل اكتساح الأيديولوجيا للمجالين الثقافي والسياسي، وإلا كيف يمكن تفسير هذا النكوص إلى الهمجية؟».

لتصبح المسؤولية عن الهمجية والنكوص إليها، معمة على الضحايا والجلادين، دون النظر في التفاصيل، وإلى الآلية الشيطانية لصناعة العدو التي اتبعتها الاستبداد لتحويل الثورات السلمية البيضاء التي رفعت الزهور والأفكار المتقدمة، للإبقاء على خصم من جنس الاستبداد، يبرّر وجوده ويجعل منه شريكاً في الحرب على الإرهاب الذي أراد له أن يصيغ الثورات كلها على امتداد الساحة العربية.

الثقافة القومية

وفي ظل نسبة الـ 80 بالمئة من الأميين والجهلة والفقراء في صفوف الشعب السوري التي يؤكد عليها الجباعي في حوارهِ مع الجديد، يعترف الرجل أن الشعب ترك وحيداً للتجهيل والظلام، في ضياع بين السلطة والمعارضة منتقلاً من الخمسين سنة الماضية إلى اللحظة الحالية مباشرة «إن الاستقطاب الحاد بين السلطة والمعارضة أحدث تصدّعا عميقاً في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية يحتاج إلى جهود كبيرة ووقت طويل لرأبه. فتراجعت إمكانية التوافق على المستقبل تراجعاً خطيراً، في ظل تمادي العنف

فما الجدوى من مفكرين يتطابقون في فكرهم مع الشارع؟ والأصل أنهم طليعته ونخبته التي تتقدمه وتأخذ بيده إلى ما لا يدركه بعد من الانتقالات المعرفية.

وهنا تصبح مهمة المفكرين صعبة للغاية، فهم في مواجهة مزدوجة ضد العامة وضد الاستبداد في لحظة تاريخية واحدة، وفي بعض الأحيان يكونون مخيّرين بين الوقوف، إنسانياً، مع هذا أو ذاك من طرفي النزاع، فمجّرد البقاء في البلاد التي يسيطر عليها الاستبداد، سيعدّ تسامحاً بشكل ما معه، أو صمتاً على مجازره، أو توافقاً أو مسايرة له، أو حتى اتفاقاً سرياً مضمراً على حدود الصراع معه، وبالمقابل فإن الخروج والمنفى سيعني انقطاع الصلة المباشرة بين المفكر والشارع والانضمام وما هو معروف من تبعات ذلك، ليصبح المكان والزمان (الشخصيان) عاملين مؤثرين في العدسات التي ينظر من خلالها المفكر إلى المشهد وتالياً في تعبيره عن قراءته لما يحدث وما ينبغي أن يكون.

الهجوم على الشعب

في ظل الاستبداد، لا يمكنك أن تقول أكثر من أنك مهزوم تاريخياً، وأن الثورات قامت ضدك أيضاً وضد جيلك، وستقول إنك كنت تتخوف من ذكر المستبد (حافظ الأسد في حالة الجباعي) وأنت كنت تستبدل نقده بنقد خصمه (صدام حسين)، ولا يعود بوسعك سوى أن تصبّ جام غضبك على المجتمعات مغامراً بالشعبية، يقول الجباعي «لا يمكن لمن يعتقدون بفكرة (شعب الله المختار)، وبأنّ «الأمة الإسلامية» خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي تأمر بما تراه هي وحدها، أو الناطقون الرسميون باسمها، معروفاً، وتنهى عما تراه هي وحدها، أو الناطقون باسمها، منكرًا، لا يمكن لهؤلاء أن يقبلوا بتساوي الأفراد المختلفات والمختلفين في الكرامة الإنسانية والحقوق المدنية والسياسية والمشاركة المتساوية في الحياة العامة، ولا يمكن أن يقبلوا بحقيقة أن العدالة تدبير بشري للكون الاجتماعي، لا تدبير إلهي للكون. هذه الرؤية الكوسمولوجية تستعد دوماً في الوعي واللاوعي، ولدى ممارسة الطقوس والشعائر.. وهي ماثوثة في العادات والتقاليد والأعراف، علاوة على التراث، ولكنها تغدو متوترة في أوقات النزاع، وتشكل أساس الخطاب الأيديولوجي».

وما يقوله الجباعي حقيقي، لكنه ليس عادلاً، فهو لا يلحظ غياب دور المفكرين في التاريخ الحديث، في رصد ومواكبة ذلك التراث، ونقده بشجاعة، بدلاً عن اكتشافه اليوم بدهشة غير العارف، وكأنه يُعرف لأول مرة، فأين كان المثقفون والمفكرون قبل قيام الثورات؟ الجواب أنهم كانوا منشغلين بالسياسة، والصراع على السلطة، والتبعية للخلط بين الفكري والسياسي، وعباداة الفرد من أيقونات النضال



في ظل الاستبداد، لا يمكنك أن تقول أكثر من أنك مهزوم تاريخياً، وأن الثورات قامت ضدك أيضاً وضد جيلك، وستقول إنك كنت تتخوف من ذكر

المستبد



وليس الاستبداد بريئاً من هذا كله.

ثورة محرّمة على الذات

يعمل الجبائي الإحداثيات التي تحكم لحظته الشخصية كمفكر سوري عربي، يواجه كل تلك الأسئلة، بالإشارة إلى سؤال كانت قد طرحته عليه صبية ذات يوم "سألني في بدايات الثورة السورية صبية، تعرف أنني معارض مر؟ لم لا نراك في المظاهرات والاعتصامات؟ فأجبتها ببساطة، لأنني أعتبر هذه الثورة ثورة علي وعلى أبناء جيلي، وليس من حقي وحق أمثالي أن يركبوا موجها، فنحن مسؤولون عمّا وصلت إليه بلادنا من فقر وحرمان واستبداد وطفغان، ولا سيما من كانوا مثلي منخرطين في أحزاب أيديولوجية معارضة أو موالية، ولا فرق، أو مع فروق ضئيلة، لكي لا ننفي مبدأ الفرق والاختلاف، أحد الفروق الضئيلة أن الأحزاب الموالية تدافع عن سلطة قائمة ومكاسب وامتيازات فعلية".

لكنه لا يريد أن يتذكر نزول جان بول سارتر وأراغون إلى ساحات الاعتصام في باريس في العام 1968، للمشاركة في ثورة الطلاب التي قادها جيل انقلب على شارل ديغول وعلى طبقة المفكرين معه في الآن ذاته، كان على رأسهم كوهين بنديت، كان سارتر يعلم أن الثورة ضده أيضاً، ولكنه شارك فيها، ولم ينكفئ ولم ينطو، بل انخرط فيها، ليجدد تفكيره ثانية، ويراجع مساره، فتحول إلى ملهم لثورة أيار - مايو 1968، وعزّز أصداءها في الشارع وعلى المنابر وفي الجرائد وعلى أبواب المصانع المضربة، وقام بتسجيل حوار مع بنديت في جريدة Le Nouvel Observateur وأعطاه الفرصة للتعبير عما يريد. وكان عمر سارتر حينها 63 عاماً،

ولم يمنعه هذا من الذهاب إلى جامعة السوربون ليتحاور مع الطلاب. والتنديد بالانتخابات التي وضعت الفخاخ للأغبياء، كما وصفها، وكان يعني بحديثه انتخابات ديغول.

يحزّم بعض المفكرين العرب، على أنفسهم، الثورة على الذات، ومراجعة ثوابتهم ويقينيّاتهم، وهم في سلوكهم هذا، ينتهجون أصولية ذاتية بشكل ما، لا تختلف عن مشهد صراع الأصوليات الذي يطيب للجبائي وصف المشهد العربي به، فما عرفه المفكر العربي دهرًا من الصعب عليه أن يتحلى عنه في تلك اللحظة الثورية المزلزلة، وليصبح الخوف مبرراً إنسانياً لا يمكن ردّه يقول الجبائي "أنا أتفهم الخوف البشري، لأنني أخاف، ولا أدين الخائفين، بل أدين الشروط الاجتماعية والسياسية والدينية والنظم الاستبدادية، التي تنتج الخوف وثقافة الخوف، وأتفهم حق الأفراد في الاختيار، وأحترم

والإرهاب وتقطيع أوصال البلاد وهيمنة الأيديولوجيات الإثنية والدينية والمذهبية على معظم النفوس والعقول، كما أن الثقافة القومية، التي فرضت على الشعب وأريد لها أن تتحول إلى (دين شعبي)، لأنها محوّلّة عن عقيدة دينية أساساً، لم تحل دون إعادة إنتاج الثقافة الشعبية، التقليدية، بل حفزت ذلك بطرق شتى. ولم يبذل المثقفون والمؤسسات الثقافية أي جهد لرمد الهوة بين الثقافة الشعبية الشفوية والثقافة (الرفيعة) المكتوبة، على افتراض أن ثمة ثقافة رفيعة ذات شأن".

إن وضع الثقافة الشعبية لتكون نقيضاً للثقافة القومية من جهة أخرى، لهو حيلة من حيل العقل، يتسبب بها الانحياز إلى الأيديولوجيا التي ينبع منها فكر الجبائي ذاته، فهو يعلم جيداً أن تلك الثقافة القومية، لم تكن سوى ركوبة استعملها الاستبداد في مصر وسوريا والعراق، ليحكم سيطرته على المجتمعات بما يوافق هواها أولاً، ولتصبح تلك الثقافة القومية (العربية) نوعاً من ثقافة التحريم، تمنع الحركة وتقيّد الحرية، بدلاً عن كونها فضاء للعمل والتقدّم، ولم تكن يوماً بديلاً عن الثقافة الشعبية، التي يصدم المرء حين يرى أن مفكراً يطالب بها، فما هي الثقافة الرفيعة التي يمكن أن تنتج عن العامة، وتكون مرضية للمفكرين المتقدمين نظرياً على المجتمع؟ غير أن نزاهة تفكير جاد الكريم الجبائي، تجعله يعود ليصحّح لنفسه فيقول "من البديهي أن جميع أفراد الشعب غير المنضوين في جماعات مسلحة ومؤسسات عنف، وغير المنخرطين في القتال يتوقعون إلى متابعة حياتهم بهدوء، بعيداً عن صراعات القوى. ولكن هذه البدهة غير كافية للحكم في وجود خطاب

شعبي، أو توجه شعبي من هذا النوع. لأن فئات الشعب المختلفة ليست خارج علاقات القوة وصراع القوى، وإلا فإن صراع القوى يجري في فراغ. الأرجح أن هناك من النخبة من ينتحل خطاباً (شعبياً) على مجرى العادة، مؤداه التوق إلى "عودة الحياة إلى مجاريها"، ولا يستبعد أن يكون هذا الخطاب ملغوماً، يتجاهل أربع سنوات كانت أربعة عقود من التوتر والمعاناة على الأقل".

لا وجود لثقافة شعبية بالمعنى الذي يتوق إليه الجبائي، وهي إن وجدت فلن تخرج عن الفلكلور الشعبي، والعادات والتقاليد التي تستمد من الثقافة القومية والتاريخ والموروث، أسس وجودها، لتصبح نوعاً من العيش المشترك، لا مقدمة للمواطنة، ولا بوابة للحياة المدنية، والسبب بالطبع هو تخلف تلك المجتمعات، وتراجع وسائل إنتاجها، ونسبة التعليم فيها،



لا وجود لثقافة شعبية بالمعنى الذي يتوق إليه الجبائي، وهي إن وجدت فلن تخرج عن الفلكلور الشعبي، والعادات والتقاليد التي تستمد من الثقافة القومية والتاريخ والموروث





دير الزور واللاذقية وحمص وحماة وكل مكان في الأرض الملعونة، ملايين عودتهم الآلهة العظمى في الأعالي على أن لا يطلبوا المزيد كي لا تعاجلهم السياط والسجون والنفي والتعذيب والإقصاء، ملايين ألفوا أن يلقوا الفتات من على موائد الشبيحة (الكبار) عرفوا كيف يقومون بدور العبيد، حتى أنهم ليسوا انتهازيين وليست لديهم أي أفكار عن حيل ما سيلتفون بها من خلف ظهور آلهتهم، إنهم مستغرقون، مستجبيون أوتوماتيكياً، ميتافيزيقياً، الولاء للسيد، ولكن من هو السيد؟ وكيف يميزون بين سيد وعبد؟ لا أحد يفكر في سؤال كهذا، ولا يشغلون بالهم بالتمييز أصلاً لأنهم عرفوا أنه لا يمكن العيش على الأرض هنا إلا كعبيد، الأمثلة كثيرة ومثيرة ومشوقة. فقد أّمم الإصلاح الزراعي أراضي الشيخ عبدالعزيز المسلط شيخ عشائر الجبور في سوريا سارع الفلاحون إلى إعادة تلك الأراضي لسيدهم وحرموا على أنفسهم ضرب شبر منها بالمحراث لأنها أرض يملكها الشيخ. أعيد التذكير بذلك المقال، ليس لأهميته، ولكن لأنه كتب وأنا في دمشق، مستخدماً التعبير ذاته 'أخلاق العبيد' في وصف ظواهر الجمهور السوري آنذاك، الجمهور ومن الأسئلة التي طرحتها في ذاك المقال وغيره في تلك الفترة، كان السؤال 'لماذا اختارت الجماهير العريضة الانخراط في الفساد بدلاً عن الاحتجاج عليه؟'.

هنا لا بد من التذكير والربط بين سقاه الجباعي 'الثقافة الشعبية' ومعه أيضاً 'أخلاق العبيد'، ومعهما ذلك الرجم الذي يقوم به المفكرون تجاه الثقافة، بمشاركة العامة، الذي يطيب لهم جلد المثقفين انتقاماً كلما ضغط عليهم السلطان، ليصبح المثقف طريدة لهؤلاء جميعاً وكأنما هو المتسبب بتدهور البلاد وأحوال العباد، والحق أن المثقف ليس بريئاً تماماً، لكنه لم يملك ما يكفي من السلطة والقدرة على التأثير حيث يخوّل هذا محاكمته من قبل الآخرين، ولعله من المفيد التذكير بأن قادة التدهور لم يكونوا سوى مفكرين ومثقفين، من ميشيل عفلق إلى أكرم الحوراني ومصطفى السباعي وسيد قطب وصالح الدين البيطار وحافظ الأسد وصادق حسين ومعمر القذافي وآخرين.

أما 'انتظامات المجتمع المدني'، فلا يمكن أن تقوم دون تقدير دور المثقف وإعادة الاعتبار له وليس برجمه، لأن المنظمات المدنية والنقابات التي نشأت في سياق الثورات، برهنت على أنها غير قادرة على وضع رؤية واضحة، بسبب غياب الثقافي عن التنظيمي.

في النهاية يظهر المفكر السوري جادالكريم الجباعي، منحازاً للثقافة الشعبية، ضد الثقافة والمعارضة والنظام، لكن ما جدوى المفكرين الذين يعزفون أنغاماً تطرب العامة، فعملهم الأساسي هو القطع مع مستوى العامة المعرفي وليس الانبثاق عنهم، فالتاريخ ليس برلماناً ليكون المفكرون أعضاء فيه، بل هم الخيمة الكبرى التي يستظل بأفائها الجميع ■

كاتب من سوريا مقيم في ألمانيا

خياراتهم، إذ قلّما يتوقف أمر من الأمور على خيارات فلان وفلانة من المثقفين والمثقفات، في أوقات النهوض... ثمة مثقفون هنا وهناك يشمّزون من التسلط والاستبداد والفساد، ولكنهم لا يجرؤون على مواجهتها ومواجهة المستبدين والمتسلطين والفاستدين بأعيانهم. هكذا هي الأمور، وهكذا كانت على الدوام، عندنا وعند غيرنا. لقد مرّ وقت طويل في سوريا كنا ننقد الاستبداد والتسلط والفساد والانحطاط الأخلاقي.. ولكننا لم نكن نجرؤ على تسمية المستبد الصغار والمستبد الكبير الذي يتربع على قمة هرم الاستبداد، حسب وصف الكواكبي، ولم نكن نجرؤ على تسمية المتسلطين والفاستدين والمنحطين أخلاقياً بأسمائهم. بالطبع سيكون الجواب على هذا: هات لي مستبدًا مثل ديعول كي أتصّرّف مثل سارتر.

نقد الثقافة وأخلاق العبيد

يعود الحديث من جديد، إلى الصدمة من اختلاط المثقف بالسياسي، والعلاقة بينهما، يقول الجباعي 'ليس للنخبة السورية المثقفة أي دور مختلف عن الدور الذي تقوم به اليوم، ما لم تستقل الثقافة عن السياسة، والمثقف عن السياسي، وتعود الأمور إلى نصابها حيث يعود المثقف أستاذاً للسياسي، لتحرير السياسة من الجهل، وتحرير الثقافة من الشطارة، ووضع للأيديولوجيا التي التهمت الثقافة، وتعرية المثقف الذي يلعب بالبيضة والحجر، ويقدم خدماته، غير مشكور، لمن هو أدنى منه معرفياً وأخلاقياً. التبعية هي التبعية، سواء كانت لقوى التسلط المحلية أم لقوى إقليمية ودولية. وظيفة المثقف الحر هي مناهضة التبعية، وهذه اسم آخر للعبودية. العبد، حسب أرسطو، هو من ضعفت روحه وقلت حيلته، فأُتبع نفسه لغيره. يجب أن يفتح في سوريا ملف ثقافة العبيد وأخلاق العبيد، في العام 2005 كتبت مقالاً بعنوان 'أخلاق العبيد في سوريا الحديثة' وانتشر بشكل واسع، وكنت أطرح فيه أن تلك الثقافة المذهلة التي كانت تضخ طيلة عقود، كان يراد منها إبعاد نفس السيادة الذي هو حق إنساني عام من حقوق المواطنة أن تكون سيداً في وطنك كمواطن عادي وترسيخ فكرة العبودية والانصياع، ليصبح كل سمع طاعة وكل أمر هو قادم من سماء القيادة المتفردة.

ما تشاهده في سوريا لا يمكن وصفه بالكلمات، حشود من السائرين في عمائمهم ينخرطون جيلاً إثر جيل في جلجلة العبودية إياها، مكبلين بآلاف القيود. وما يجعل الأمر مستفزاً لشراسة العقل هو استمتاعهم بمسارهم ذاك، وتلذذهم بلي الأعناق للعبود، هذا لم يكن عيباً ولكنه مدروس وقصدي وتم الاشتغال بتأسيسه لسنوات طوال، اليوم تعثر على هؤلاء، تصطدم بهم وأنت تمشي في الصالحية أو في أرقة القشلة أو طالع الفضة، وحين تغادر إلى حلب أو الجزيرة أو



في النهاية يظهر المفكر السوري

جادالكريم الجباعي،

منحازاً للثقافة الشعبية،

ضد الثقافة والمعارضة

والنظام، لكن ما جدوى

المفكرين الذين يعزفون

أنغاماً تطرب العامة



الشتعبد والدولة والتباساتهما

أبو بكر العيادي

ليس من السهل أن نناقش مثقفا في قيمة المفكر السوري جادالكريم الجباعي ونحن لم نقرأ له سوى متفرقات، تعبر عن جانب من فكره لا محالة، ولكن ليست فكره كله، ولا أن نجادل آراءه من خلال حديث أدلى به لمجلة "الجديد" في عددها الماضي، قد يكون كتم فيه أكثر مما باح، لنصدر في شأنها هذا الحكم أو ذاك. ومن ثمة، ليس أمامنا إلا أن نحاول، ما وسعنا الحيلة، مناقشة بعض المسائل التي نختلف معه فيها دون أن نزعج امتلاك الحقيقة.

في

جدال الثورة السورية التي اندلعت في 15 نيسان 2011، كانت ثورة سلمية ضد منظومة الفساد والاستبداد، وأن النظام أفلح في تحويلها إلى صراع طائفي ثم إلى حرب أهلية توسعت رقعتها، فصارت كالهجرة لها أكثر من رأس، على غرار ما شهدته أسبانيا في ثلاثينات القرن الماضي. وصارت الأحزاب الموالية تدافع عن سلطة قائمة ومكاسب وامتيازات فعلية، والأحزاب المعارضة تناضل من أجل سلطة ممكنة وما يتبعها من مكاسب وامتيازات. وكل واحد من هذه الأحزاب ملء ناجية قائمة بذاتها، له مشروعه الخاص لوطن لا يتسع لغيره، وشعب هو شعبه الخاص. والجباعي بما له من خبرة في العمل السياسي، وتجربة في تحليل تجليات الواقع السوري في ماضيه ومستجداته، يرد ذلك إلى عدة عوامل: أولها أن أكثرية الشعب ظلت طوال عقود مهمشة ومستبعدة من مجالي السياسة والثقافة. وثانيها هو انفصال النخبة عن الشعب، وعجزها عن التوافق على رؤية وطنية مشتركة. وثالثها أن الاستقطاب الحاد بين السلطة والمعارضة أحدث تصدعا عميقا في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية يحتاج إلى جهود كبيرة ووقت طويل لأربه، ما يجعل التوافق على المستقبل صعبا في ظل تمادي العنف والإرهاب وتقطيع أوصال البلاد وهيمنة الأيديولوجيات الإثنية والدينية والمذهبية على معظم النفوس والعقول. ورابعها أن الثقافة القومية، التي فرضت على الشعب وأريد لها أن تتحول إلى دين شعبي، لم تحل دون إعادة إنتاج "الثقافة الشعبية" التقليدية. وآخرها أن المثقفين والمؤسسات الثقافية لم يبذلوا أي جهد لردم الهوة بين الثقافة الشعبية الشفوية والثقافة "الرفيعة" المكتوبة، على افتراض أن ثمة ثقافة رفيعة ذات شأن، على حد قوله.

الثقافة الشعبية ليست هامشا

ليس في النقاط الثلاث الأولى آنفة الذكر ما يثير الجدل،

لأنها توصيف صائب لواقع مرّ تملأ تفاصيله صفحات الجرائد ومنابر الفضائيات منذ أربعة أعوام. أما النقطتان الأخيرتان ففيهما نظر. ذلك أن الجباعي - إن لم تُسئ الفهم - يعيب على ثقافة الدولة القطرية إعادة إنتاج الثقافة الشعبية التقليدية، ويعيب في الوقت نفسه على المثقفين ومؤسسات الشأن الثقافي عجزهم عن ردم الهوة بين ثقافة الشعب الشفوية وثقافة الصفوة المكتوبة. فأما عن ردم الهوة، فلا نحسب أنه من مهمة المثقفين وحدهم، حتى وإن خالطوا العمال والفلاحين والمهّشين وخاطبواهم بما يفهمون، على افتراض أن من النخبة من هو قادر على ذلك. يقول سارتر "إن فائزا بجائزة نوبل في الفيزياء لا يمكن اعتباره مثقفا إلا إذا شارك في الحياة العامة باسم علمه، رغم أن لقب "جائزة نوبل" لا يمنح أي كفاءة خاصة في السياسة وفي العمل الثقافي". وإنما يعهد أمر تقليص الهوة - لأن ردمها مستعص حتى في البلدان المتقدمة - إلى مؤسسات التربية والتعليم في المقام الأول، فالأمي ونصف المتعلم لن يكون بوسعهما فهم المحاضرات وقراءة الأدب والشعر والاستماع إلى السيمفونيات وتذوق اللوحات الفنية، مهما تبسّط أهل الاختصاص في شرحها وطرحها، هذا إذا افترضنا أن المعنيين يقبلان على مثل تلك الفعاليات، لأن مشاغلها وهمومها أبعد ما تكون عن ذلك. وأما حديثه عن الثقافة الشعبية فقد ورد في صيغة من يستهجن عيبا أو عاهة، فهو فيما بدا لنا متألم من إعادة إنتاج تلك الثقافة، إلا إذا كان القصد من كلامه عكاظيات تقام على شرف القائد الرمزي وبطانته وحاشيته كما كان الشأن في تونس زمن بورقيبة. لأن الثقافة الشعبية الحق جزء لا يتجزأ من هوية هذا الشعب أو ذاك ومكون هام من مكونات تاريخه، وملح من ملامح ثقافته الأخرى، ووجه من أوجه التراث الإنساني اللامادي الذي أوصت منظمة اليونسكو بصيانه والمحافظة عليه. وهي التي أقام عليها بعض الكتاب





ولا يقتصر الأمر على نقد الاستبداد، بل يصح أيضا على نقد الثورة التي رفعت إلى مصاف المقدسات، والثوريين الذين رفعوا إلى مصاف القديسين. وهذا معروف في كل الثورات تقريبا. تقول حنا أرندت «على الصعيد النظري، كان تأليه الثورة الفرنسية نتيجة حتمية لجعل القانون والسلطة نابعين من المصدر ذاته. فادعاء الملكية المطلقة أنها تستند إلى قانون إلهي جعل السلطة العلمانية تتكيف على صورة إله قادر ومشروع للكون في الآن نفسه، أي على صورة إله إرادته هي القانون». وفي رأيها أن الشعب حل محل الإله. ولعل قصور النقد عن أداء دوره كما يقول الجباعي يعزى إلى تبعية الثقافة للسياسة على مدى أكثر من نصف قرن، وتبعية المثقف للسياسي. والحالة عامة في سائر الأقطار العربية حيث ينتقد الكاتب أو المفكر الاستبداد والتسلط والفساد والانحطاط الأخلاقي في المطلق، دون أن يجرؤ على فضح رموز الاستبداد في بلاده. وبعيدا عن التصنيفات الماركسية والليبرالية، يعرف الجباعي المثقف بأنه ذلك الذي ينتج أفكارا وتصورات جديدة ومعاني وقيما جديدة، وينقد ما هو سائد ومحفوظ ورث ومتخلف، ويكون فاعلا في الحقل الثقافي. (والحق أن الجباعي لا ينسى المرأة في كل حال ومثال، بل يقدمها دائما على الرجل، حتى عند الحديث عن المثققات المخبرات)، والمهمة في نظرنا ليست باليسيرة. في كتابه «المثقف في المدينة» يتساءل جيرار نواربيل عن المهمة السياسية للذين يمارسون مهنة «عالم» (بمعنى من يملك المعرفة)، وعن نوع الحجج التي يقدمونها لتبرير تدخلاتهم السياسية، وكيف يتصرفون لمد الجسور بين عالم المعرفة والجدل العام.

الكوسمولوجيا لا تفسر وحدها كل شيء
ويرى الأستاذ الجباعي أن تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أنتجت الثورة لا يكتمل من دون الكشف عن خلفيتها الكوسمولوجية، الأسطورية، والدينية ذات البعد الأسطوري، ولا سيما أسطورة الخلق التوراتية وفكرة الخليفة ومركزية الذات الفردية، فهي التي تحدد في نظره إمكانية الاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات بالتساوي في الكرامة الإنسانية والحقوق المدنية والسياسية، والتشارك الحر في الشؤون العامة في حياة الدولة، وتحدد تبعا لذلك إمكانية أن تكون الدولة فضاء عاما ووطنا سياسيا لجميع مواطناتها ومواطنيها بالتساوي، بلا استثناء أو تمييز. والأستاذ الجباعي ربما يستند في تحليله إلى ألفريد نورث وايتهيد (1861-1947) الذي جعل الكوسمولوجيا مرادفا للميتافيزيقا، وقد حاول هذا العالم البريطاني المتخصص في الفيزياء والرياضيات تشكيل منظومة أفكار عامة تكون ضرورية ومنطقية ومتناسقة يمكن بموجبها تأويل كافة عناصر تجاربنا، كعنصر خاص في نظام عام، على اعتبار أن ليس بوسع فكرة معزولة أن تفسر كل شيء. ولكن قد يصح ذلك على الحالة السورية وبعض أقطار الربيع العربي

العالميين مجدهم من شارل بيرو وجون نيوبيري إلى الأخوين غريم مرورا بإيفان كريلوف، واستفاد منها كتاب كبار مثل وليم فوكنر وجيمس جويس. فالثقافة الشفوية لا تقل قيمة عن الثقافة المكتوبة، والناس يتناقضونها خلفا عن سلف كما يتوارثون أشياء عزيزة لا تقدر بمال، ويجددونها جيلا بعد جيل بإضافة عناصر من عصرهم وبيئتهم، فتكتسي طابعا لا غنى عنه لدى علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع لمعرفة أحوال الأمم وعاداتها وتقاليدها. حتى أن الكاتب الكونغولي تشيكاي أوتامسي صرح مرة أن كل عجوز يموت هو بمثابة مكتبة تحترق.

والحق أن المواجهة بين «الثقافة العالمية» و«الثقافة الشعبية» ليست جديدة، وقد رأينا موقف الصقويين كالتوحيدي وابن النديم من حكايات ألف ليلة وليلة. وليس جديدا تواشج هذه في تلك، فمشرح شكسبير لم يكن في بدايته نخبوا، والأفلام البوليسية كانت جنسا شعبيا قبل أن تحولها السينما إلى أفلام هواة مستنيرين. بل إن الثقافة الشعبية في الغرب صارت، بفضل الوسائط الحديثة، أكثر انتشارا، رغم موقف النخبة منها. وهو موقف يشبه ما صورته أمبرتو إيكو في روايته الشهيرة «اسم الورد»، حيث كانت كل قراءة لغير الكتاب المقدس والكتب الدينية في العصر الوسيط قراءة سيئة ومشينة.

سكوت المثقف العربي عن نقد السلطة

والحديث عن الثقافة يقودنا حتما إلى المثقف، وإذا كان الفرنسيون المحدثون قد تواضعوا على ثلاثة أصناف من المثقفين هم المثقف الثوري (أو المثقف الناقد منذ 1980) والمثقف المتخصص ومثقف السلطة، فإن من تسيد الساحة الثقافية في بلاد العرب كافة هو مثقف السلطة، ذلك الذي طوّع قلمه وفكره لسياسي أمي مستبد فاسد فاسق وأتبع نفسه له، أو ذلك الذي انخرط طوعا لخدمة السلطة، سواء كانت السلطة هي السلطة القائمة بالفعل أم السلطة الممكنة. بهذا المعنى، يقول الجباعي، الأكثرية العظمى من المثققات والمثقفين عضويات وعضويون، ويضيف في سخرية مرة، بالمعنى الغرامشي، فبعضهن مخبرات وبعضهم مخبرون، وهذا شكل مبتكر من النضال. وفي رأيه أن دور النخبة السورية المثقفة لن يتغير ما لم تستقل الثقافة عن السياسة، فيستعيد المثقف موقعه كأستاذ للسياسي، من أجل تحرير السياسة من الجهل، ووضع حد للأيديولوجيا التي التهمت الثقافة، وتعرية المثقف الذي يقدم خدماته لمن هو أدنى منه معرفيا وأخلاقيا. ولكن دور التعرية هذا هو من مشمولات النقد، فكيف السبيل والناقد منبوز والفكر النقدي مهمش والتابوهات الدينية والسياسية دونها المصادرة والمقاضاة، ونقدها يندرج في باب المحرمات، ويوصف مقترفها بالانحراف والتحريف والهرطقة والزندقة والكفر؟



والحق أن المواجهة بين «الثقافة العالمية» و«الثقافة الشعبية» ليست جديدة، وقد رأينا موقف الصقويين كالتوحيدي وابن النديم من حكايات ألف ليلة وليلة. وليس جديدا أيضا تواشج هذه في تلك،



ذات التنوع الإثني والمذهبي والديني، أما في تونس حيث السواد الأعظم عرب مسلمون سنيون مالكيون أشعريون، ولو بالوراثة، فلم يكن الشباب الثائر خاضعا لسرديات كبرى ولا لنصوص مقدسة، بل كان مدفوعا، الآن وهنا، برغبة جامحة في حياة إنسانية كريمة، ومواطنة ينكرها عليه نظام جائر. ولم يكن يحمل في ثورته على الاستبداد لا فكرا أيديولوجيا ولا مرجعية دينية لإحلال نظام بدل نظام. أما السلفية التكفيرية والجهادية وسائر الحركات الإسلامية المتطرفة، التي سعت إلى تقسيم الشعب التونسي إلى علمانيين 'كفرة ملحدتين'، وثقافة 'مؤمنين' يحملون راية الإسلام ويبشرون بالخلافة، فلم تظهر إلا بعد سقوط بن علي وعودة إخوان النهضة من المنافي أو تسريحهم من السجون والمعتقلات، كل تلك التيارات كانت صدى لفكر غريب لم تعهده الديار التونسية منذ تأسيس جامع عقبة بن نافع بالقيروان في منتصف القرن الأول الهجري (باستثناء الحقبة الفاطمية الشيعية الطارئة في القرن الرابع الهجري)، وهي التي استوردت لنا صراعا غير مألوف. صحيح أن الرؤية الكوسمولوجية تسكن لا وعي الأفراد وقد تظهر وقت النزاع، ولكن لا يمكن تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية، من هذه الزاوية وحدها.

الدولة ومصطلحاتها الملتبسة

وفي سياق آخر يرجع الأستاذ الجباعي سبب استئراء الفساد وتكريس الاستبداد إلى هدر مبدأ العمومية، ولا سيما عمومية الدولة، التي غدت في سوريا 'دولة البعث' وحتى 'سوريا الأسد' وكان البلاد ملكية خاصة. وهو ما يفسر في نظره سيطرة السلطة

العسكرية-الأمنية سيطرة مطلقة على المجتمع وعلى الحيوانات الخاصة للأفراد والجماعات، ومن ثمة بات هدر العمومية هدرا للخصوصية، لأن مفهوم الوطنية المرادف للعمومية غائب عن الوعي والثقافة. وفي رأيه أن الخروج من المأزق الحالي، بين قوى متعادلة ومتنافية يحاول كل طرف فيها إلغاء الآخر، يمكن أن يتم عبر 'صيغة تجمع الرؤى المختلفة، يعرفها الجميع، ولكنهم لا يريدونها، أو ليسوا جاهزين لها بعد'. هذه الصيغة يفصح عنها في جوابه عن سؤال تالي بكونها توافقا على دولة وطنية فيدرالية ديمقراطية، يدبر بواسطتها سكان سوريا الجغرافية-السياسية مصيرهم، ويشكلون وجودهم الاجتماعي ونظام حياتهم، بصفتهم سوريين، لا بأي صفة أخرى، دون إلغاء العروبة والإسلام أو الكروية وغيرها. ويلج على صفة الدولة الوطنية لأن 'تعبير الدولة التعددية مراوغ، وتعبير الدولة المدنية ينم عن جهل العلمانيين ومكر الإسلاميين' كما يقول، دون أن يفصح عن مكنم المراوغة

والجهل والمكر لأسباب سببها أدناه.

فأما الدولة التعددية فلم نعثر لها في ما توافر لنا من مقالاته عن نقد يخصها، وهي على أي حال لا تصلح أن تكون نموذجا يحتذى، فما هي سوى منظومة حكم تعدي تنافسي، بمعنى أنها تخضع لتسيير مجموعة من النخب تملك الموارد المالية والكفاءة والهيبة، تشترك في اتخاذ قرارات تخدم مصالح جميع الأطراف، الحاكمة بالدرجة الأولى. وقد نظر لها الأميركي روبرت ألان دال (1915-2014) بعد دراسة البنى الهيكلية للحكم في مدينة نيو هافن بولاية كونيتيكت دونها في كتاب له بعنوان 'من يحكم؟'.

وأما الدولة المدنية فاعتراضه عليها متأث من كون المفهوم من وضع الإخوان المسلمين. ويعتبره تليقا بين الشيء ونقيضه، بدأه الإمام محمد عبده حينما أضفى صفة 'الشرعية الإسلامية' على الدولة الدستورية الحديثة، وسعى إلى تأصيله من بعده حسن البنا ورشيد رضا وخاصة سيد قطب، حيث زعموا أن 'الدولة الإسلامية' لم تكن دولة دينية، بل كانت وستظل 'دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية'، فأسقطوا مفهوم الدولة الحديث على نظام حكم إسلامي نواته ونموذجه ما يسمونها 'دولة المدينة'. انظر مقاله 'الدولة المدنية' تليق فكري وتلبس سياسي - موقع الأوان بتاريخ 23 يوليو 2012،

صحيح أن مصطلح 'الدولة المدنية' الذي يوضع عادة في مقابل 'الدولة الدينية' لا وجود له في الأدبيات الغربية، حيث يشار إلى الدولة التي تفصل الدين عن السياسة بمصطلح "séculier Etat" بمعنى دولة لائكية علمانية، غير أن التسمية وحدها لا تفرز نظاما يكون وفيها لها بالضرورة، فأغلب الدول العربية المستندة ترفع شعار الديمقراطية، وأكثرها فسادا تدعي الاشتراكية. بل إن بعض المصطلحات مضلل من أساسه، فدولة القانون - التي كان يتشدد بها نظام بن علي - هي نظريا دولة دستورية تكون فيها ممارسة السلطة خاضعة للقانون، ولكنها ليست ديمقراطية بالضرورة، ففرنسا مثلا عندما أرادت فرض دولة القانون، انتقلت من النظام القديم إلى الإمبراطورية، دون أن تكون استبدادية، والحق يقال. لأن الشرط فيها استقامة خلقية تقوم على الإيثيقا والقانون والعقلانية والقانون الطبيعي والدين أو العدل والإنصاف. مع احترام تراتبية المعايير، وفصل السلط، والقوانين الأساسية. ولكن هات من يحترم ذلك في الأنظمة العربية الشمولية؛

كما أن الشرط الديمقراطي الذي يقضي - حسب الطرح الروسي - بأنه لا يحق إلا لإرادة العامة وحدها أن تُفرض على الأفراد، ولا يحق إلا لممثلي الأمة وحدهم أن يعبروا عنها،



ولعل قصور النقد عن أداء دوره كما يقول الأستاذ الجباعي يعزى إلى تبعية الثقافة للسياسة على مدى أكثر من نصف قرن، وتبعية المثقف للسياسي





وخضوعه للمصالح الفردية. بل إن بعض المتخصصين في العلوم السياسية يعجزون عن تحديد انتمائها. ومنهم من يفضل الحديث عن شبكات سياسية وحكومية لا مركزية في المجتمعات الحديثة أكثر من كونها بيروقراطيات دولة أو رقابة مباشرة من الدولة. ولعل ذلك ما جعل الأستاذ الجباعي يلجأ على استقلالها وعمومية وظائفها وقيمها الأخلاقية، سواء أكانت هذه الوظائف محلية أم وطنية، حتى لا تكون شبيهة بالمنظمات الشعبية التي وقع تشكيلها في السابق بمراسيم فوقية لجعلها أدوات لفرض الهيمنة والاستبداد.

الشعب والقوى المتصارعة

وينفي الأستاذ الجباعي وجود "خطاب شعبي" في سوريا الآن يتوق إلى عودة الحياة إلى مجراها الطبيعي، وإن وجد فهو ملغوم ومطبوخ في مطبخ السلطة، لأن فئات الشعب المختلفة، في رأيه، ليست خارج علاقات القوة وصراع القوى، وإلا فإن صراع القوى يجري في فراغ. ويتساءل من هو الشعب، هذا الذي يتحدث النظام والمعارضة باسمه، وكلاهما يزعم تمثيله. "أليس الشعب بنية علائقية بين أفراد حرائر وأحرار ومنظمات ومؤسسات، أم هو مجرد معطى إحصائي؟".

المعطى الإحصائي قد يكون مطابقا للواقع زمن الركود والاستقرار، أما أثناء النزاع فيغلب عليه التعميم والتضخيم - أو التقليل بحسب المتكلم - فقد جرت العادة أن نحشر الشعب برمته في كل حدث وطني عام، كالزعم بخروج التونسيين كافة لطرد الطاغية، والحال أن العاقل يدرك بالفطرة أن ثمة رصعا ومرضى وعجائز ومعوقين بالآلاف يعجزون عن الحركة، ومئات ألوف أخرى في الأرياف والبادي والمناطق الجبلية الوعرة ممن يجدون صعوبة في التنقل لقضاء شؤونهم، فما البال بالمشاركة في المظاهرات، فضلا عن اعتادوا لزوم الحياد ولو زلزلت الأرض زلزالها، يرددون في غير اكتراث قولة جحا: "أخطى راسي واضرب". ومن ثمة فلا أحد يستطيع اليوم أن يكون واثقا من عدد المناصرين للنظام السوري والمعارضين له، والتحالفات والانفصالات متواصلة، كالحرب، على قدم وساق.

ثم إن تعريف الشعب ببنية علائقية بين أحرار وحرائر ومنظمات ومؤسسات لا يفي بالغرض، من دون رقعة جغرافية تجمع سائر مكوناته. فالشعب هو "الديموس" بعبارة الإغريق، وقد يعني المواطنين والحاكم أيضا، من منظور روسو، ولكن قد يعني أيضا طائفة من البشر يوحدتها تاريخ وثقافة بما تنطوي عليه من لغة ودين وعادات وتقاليده وحضارة.. وقد يعني كذلك الغوغاء، أولئك الذين تهملهم كتب التاريخ، ولا تسمع أصواتهم، ولا يلتفت إليهم إلا عند الحاجة، كالتطوع في الخدمة العسكرية أو التبرع بالدم أو الاقتراع أو التجمهر في الطريق العام لتحية موكب القائد الرمزي. والملاحظ أن ثمة اليوم تعريفين للشعب: تعريف إثني ثقافي ماضوي، ويأتي غالبا في سياق بناء استعادي يركز على أصول وتاريخ فيه من الأسطورة والفبركة نصيب لا يستهان به. وتعريف سياسي

لا يحقق الديمقراطية، لأن تلك الإرادة في جوهرها لا تختلف عن الإرادة الإلهية التي لم تكن تحتاج في سن القانون سوى إلى الإفصاح عن إرادتها، فالقانون في هذه الحالة يصدر عن الحاكم، ومن ثمة فهو لا يعدو أن يكون غير أمر سلطاني. ولنا أن نتصور ما يمكن أن يخلق هذا النوع من القانون في الأنظمة الشمولية. كما تقول أرندت.

ومهما اختلف الفلاسفة والمفكرون في تفسير مصطلحها، فالدولة، كما بين جون لوك، هي مؤسسة تضم مؤسسات تتفاعل فيما بينها، وتتسم كل منها بثقافة مميزة. فهي بهذا المعنى ليست كلا واحدا ولا موحدا، بل فضاء تتطور داخله وتتعايش ثقافات ومنطقيات مؤسساتية متباينة أحيانا. قد تنهار السلطة السياسية الحاكمة (أي النظام) وتتفكك أو تغيب عن سدة الحكم زمنا قد يطول أو يقصر، ولكن المؤسسات تستمر. رأينا ذلك في بلجيكا في عهد قريب، حين فشل السياسيون في تشكيل حكومة تحظى بموافقة البرلمان، دون أن تتوقف أجهزة الدولة ومؤسساتها. كذلك الشأن خلال الثورة الفرنسية، فقد استمرت مؤسسات الدولة التي تأسست في عهد ريشليو، خلال الثورة وبعدها، وحتى إبان الحريين الكونيتين.



ينفي الجباعي وجود "خطاب شعبي" في سوريا الآن يتوق إلى عودة الحياة إلى مجراها الطبيعي، وإن وجد فهو ملغوم ومطبوخ في مطبخ السلطة، لأن فئات الشعب المختلفة، في رأيه، ليست خارج علاقات القوة وصراع القوى

منظمات المجتمع المدني وعلاقتها بالسلطة ولا سبيل لتحقيق الديمقراطية إلا بوجود مجتمع مدني، ينشط عن طريق منظمات يعزفها الأستاذ الجباعي - على صعيدها السوري - بكونها "منظمات وظيفية تتشكل بدواعي الحاجة، بمبادرات مدنية ذاتية، لتقوم بالوظائف الاجتماعية التي لا تقوم بها الدولة أو تقصر عن القيام بها، بل هي معنية في المستقبل بانتزاع بعض وظائف الدولة، لكي تحول دون تجاوزات السلطة على حريات الأفراد وحقوقهم المدنية والسياسية، وتكون قوة ضغط ورقابة على الحكومات". ولكنه يحملها فوق طاقتها حين يرى فيها القوة الوحيدة التي يمكن أن يواجه بها الشعب السوري إرهاب السلطة وإرهاب الجماعات الجهادية. هذا على افتراض توحيدها على كلمة سواء، وعدم ارتباطها بهذا الطرف أو ذاك.

المعروف أن الدولة الحديثة منفصلة ومرتبطة في الوقت نفسه بالمجتمع المدني، فهابرماس مثلا يرى أن المجتمع المدني يشكل نطاقا عاما هو محل التزامات غير مؤسساتية، مستقلة عن الدولة وفي تفاعل معها في الآن ذاته. أما غرامشي فقد تساءل عن الفرق بين الدولة والمجتمع المدني، مؤكدا أن الأولى منخرطة في الثاني بعدة أوجه. كذلك ألتوسير الذي أكد أن المنظمات المدنية كالكنيسة (كذا) والمدرسة وحتى النقابات هي جزء لا يتجزأ من "الجهاز الأيديولوجي للدولة"، نظرا للدور الذي تقوم به بالتنظيمات الاجتماعية في السياسة العامة، وارتباطها ببيروقراطية الدولة. بورديو أيضا يسوي بين المجتمع المدني وبين السوق وهيمنة المال



يتجه إلى المستقبل، في سياق بناء مشروع قد ينجح الشعب الفرنسي مثلاً، وقد يفشل (الشعب اليوغسلافي). وكلاهما مصطنع في وجه من الوجوه، ولكن قد يكتب له النجاح إذا آمن به المعنيون، واعتبروه حقيقة ممكنة.

الأصولية والاعتدال

النقطة الإشكالية الأخيرة التي يطرحها الأستاذ الجباعي تخص القراءة الأصولية والقراءة المعتدلة للنصوص المؤسسة، وفي رأيه أن الأصولية قاسم مشترك بين القراءتين. صحيح أن ثمة راديكالية علمانية في مقابل الراديكالية الأصولية، ولكن ذلك لم يحل دون وجود محاولات تنويرية معتدلة، بعضها من داخل النص كما فعل نصر حامد أبو زيد ويوسف الصديق وعبدالمجيد الشرفي، وبعضها الآخر من خارجه على غرار ما قام به عبدالوهاب المؤدب وعبدالنور بيدار. مثل هؤلاء هم المعتدلون، أما الأزهر، وإن يذكر عادة في الشرق والغرب كرمز للاعتدال، فإنما من باب النسبية، مقارنة بالمواقف الأكثر تطرفاً، لأن مواقف الأزهر لا تخلو هي أيضاً من تطرف، وقد رأينا ذلك في تشنيعه بنصر حامد أبو زيد، ثم تأكدنا منه في الآونة الأخيرة من خلال أمثلة ثلاثة: أولاً عندما رفض الأزهر تكفير جرائم داعش. ثانياً عندما استند الإمام الأكبر إلى آيات القتل والصلب والتقطيع للثأر من قتلة الطيار الأردني، والثالث، وهو الأخطر، عندما وقع الكشف عن نوع الكتب التي تُدرّس لطلبته مثل كتاب الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع لأبي إسحاق الحويني الذي ورد فيه أن المضطر أكل آدمي ميت إذا لم يجد ميتة غيره. أما إذا كان الميت مسلماً والمضطر كافراً فإنه لا يجوز الأكل منه لشرف الإسلام، وحيث جوزنا أكل ميتة الآدمي لا يجوز طبخها، ولا

شيء، لما في ذلك من هتك حرمة، وبتخير في غيره بين أكله نبياً وغيره. أو كتاب الشرح الصغير الذي ورد فيه أن للمسلم قتل الزاني المحصن، والمحارب، وتارك الصلاة، ومن له عليه قصاص، وإن لم يأذن الإمام في القتل، لأن قتلهم مستحق، ثم بعد ذلك يأكل منه ما يشاء.

يوتوبيا زوال الحروب نهائياً

أخيراً، إذا كنا نتفق على ما ذهب إليه الأستاذ الجباعي في قوله إن الربيع العربي افتتح مرحلة جديدة طويلة المدى، لا تنتهي حتى في حال انتصار الثورة المضادة، بوصف الثورة في شكلها السلمي حمالة لقيم معرفية وثقافية وأخلاقية لن

يخبو وهجها بتقادم الزمن، فإننا لا نشاطره نعتها بأنها بشارة بإمكانية وضع حد نهائي للحرب، في سائر أنحاء المعمورة، ولا تطلعه إلى دول بلا جيوش ولا مخابرات، وعالم بلا أسلحة. لأنها ببساطة رومانسية حاملة. ألم يبشرنا فرنسيس فوكوياما أيضاً في "نهاية التاريخ" بانتهاء زمن الحروب بعد نهاية الحرب الباردة، ثم كانت أحداث 11 سبتمبر وما تلاها من دمار لا يزال الشرق الأوسط يعاني تداعياته؟ فرغم التطور المذهل في وسائل الاتصال التي قزبت الناس بعضهم من بعض، وجعلتهم يعرفون عن بعضهم بعضاً ما كانوا يجهلون، لا تزال البشرية تبتدع لنفسها ذرائع لإخضاع الآخر، والسيطرة على خيراته، وسحقه ومحقه إن اقتضى الأمر، ولا يزال الإنسان، كما قال هوبز، ذنباً لأخيه الإنسان. وعبقريّة الشعوب قد تكون كفيلاً باجتراح سبل الدفاع عن نفسها، بلا جيوش، ربما، ولكن بوسائل أكثر فتكاً وبطشاً مما هي عليه الآن.. والطائرات بلا طيارين إحدى بشائر المستقبل الذي ينتظر البشرية.

ملاحظة منهجية

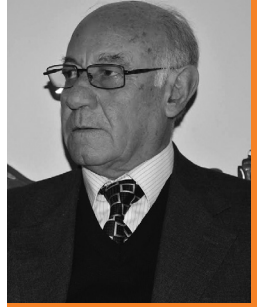
بقي أن نقول إننا نكبر في الأستاذ الجباعي شجاعته، فقد أعلن ما أعلن عن النظام وأزلامه وهو في دمشق، ونحيي فيه تواضعه حين صرّح أن الثورة ثورة علي وعلى أبناء جبلي، وليس من حقي وحق أمثالي أن يركبوا موجهاً، فنحن مسؤولون عما وصلت إليه بلادنا من فقر وحرمان واستبداد وطغيان، ولا سيما من كانوا مثلي منخرطين في أحزاب أيديولوجية معارضة أو موالية. ولكن وددنا لو كان الحوار معه مباشراً حتى يستوضح منه المحاور بعض ما سكت عنه، كما أشرنا أعلاه، أو يتجنب وضع سؤال عن إجابة حصلت، لأن طرح الأسئلة مكتوبة دفعة واحدة، يحذ من انطلاقة المستجوب فيرجئ البقية لسؤال لاحق بإمامه، وقد يجعل بعضها لاغياً، كما هي الحال في السؤال 12 عن المثقف الميت. ووددنا أيضاً لو تفضل المحاور بتقديم المفكر جاد الكريم الجباعي، حتى يعرف القارئ العربي أن بيانه متأثراً من اشتغاله سابقاً بتدريس اللغة العربية والمساهمة في تدقيقها وتطوير موسوعتها، وأن اهتمامه بالفكر السياسي وقضايا المجتمع المدني والدولة الوطنية وقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، رافق عمله السياسي ضمن حزب العمال الثوري العربي حتى أواسط التسعينات، ومن نشاطه في لجان إحياء المجتمع المدني في سوريا، وجمعية حقوق الإنسان، ومنتدى جمال الأتاسي للحوار الديمقراطي ■

كاتب من تونس مقيم في باريس



سؤال الفتاة وجواب المفكر

باسم فرات



ثقافة الفرقة الناجية،
جميعنا أبناءها
المخلصون، مهما
اختلفت أعرافنا ولغتنا
ودياننا ومذاهبنا
ومناطقنا، فهي القاعدة
التي بنى الجميع
سردياتهم الحديثة
وخطابهم السياسي
وأدبيات أحزابهم
عليها. من هذا الفهم
أراني أختلف مع المفكر
جادالكريم الجباعي
وسواه في رفضي
للقيدالية ولسواها،
مؤمناً بأن النقد يجب
أن يشمل الجميع غالبية
عربية وأقليات غير
عربية، غالبية إسلامية
وأقليات غير إسلامية

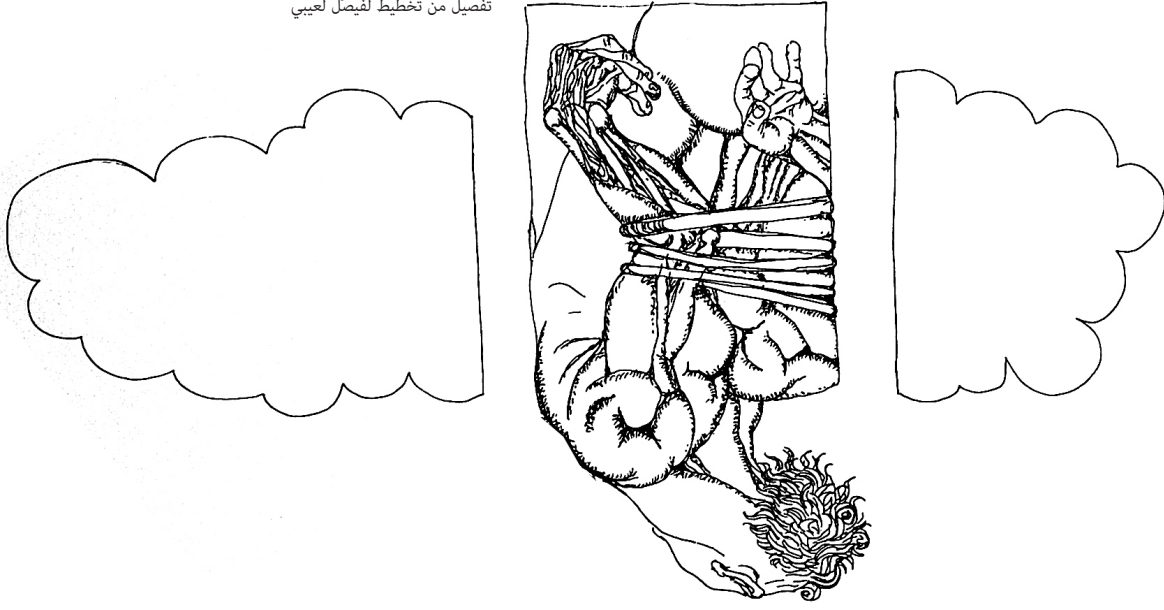
كانت هوايتي لقراءة الحوارات التي تجري مع المثقفين، قد ترسخت يوم قرأت كتاب "أسئلة الشعر" لمنير العكش، كنت غصاً والكتاب منحني الكثير في حينه، اتجهت إلى تتبع الحوارات، فهي خلاصة ثقافة وتجربة الكاتب، وأفضل الحوارات تلك التي يتمكن المحاور من استخراج مكان من التجربة وجمرة القراءات من المحاور، لمثل هذا وجدتني مشدوداً للحوار الذي أجراه من دمشق عمّار المأمون مع المفكر السوري جادالكريم الجباعي، وهو حوار يقف على جملة من القضايا التي فجرتها أسئلة الانتفاضات العربية، وما طرحه الحراك الشبابي العربي من تحديات أمام حركة الثقافة العربية.

السؤال

تُسترجع دوماً في الوعي واللاوعي، وحين ممارسة الطقوس والشعائر، وهي ماثورة في العادات والتقاليد والأعراف، علاوة على التراث، ولكنها تغدو متوترة في أوقات النزاع، وتشكل أساس الخطاب الأيديولوجي. أعتقد أن لا غبار على ما ذهب إليه المفكر جادالكريم الجباعي، ولكن ثمة ميزة في شعوبنا وهي التآلف والتعايش، وهي نتيجة طبيعية لاندماج المنطقة وتزاوجها العرقي واللغوي والعقائدي، مهدّ لبننة التعايش أن تسود، وإلا لما كان في منطقنا من يدين بغير الإسلام ومن يتكلم بغير العربية؛ وعلى الرغم من أن الشائعة التي تحولت إلى حقيقة عند غالبية المثقفين والتي تقول إن التطرف الديني جاء من شبه الجزيرة العربية ونجد بعينها، لكن الحقيقة أن أعلام التطرف هم ممن ولد خارجها وفي مناطق الوفرة، مثلاً ابن تيمية ولد في حرّان وفي السادسة من عمره انتقل مع عائلته إلى دمشق، أي أن تنشئته مدينية دمشقية خالصة، وتلامذته ممن ولد في دمشق أو سواها من المدن السورية. أعلام التطرف والأصولية هؤلاء فرضوا خطابهم، وكأنني بهم جئوا ما قبلهم، ونسخوا إسلام التسامح الذي كان منقذاً للمنطقة حسب الرواية السريانية - إذ رأى (الله) خيانة الروم الذين ينهبون كنائسنا وأديرتنا كلما اشتدّ ساعدتهم في الحكم، ويقاضوننا بلا رحمة، جاء من الجنوب بأبناء إسماعيل، لكي يكون لنا الخلاص من أيدي الروم بواسطتهم. إن فائدتنا لم تكن يسيرة، حيث أننا تحررنا من خبث الروم ومن شرهم وبطشهم وحقدهم المرير علينا وتمتعنا بالطمأنينة. (تاريخ ميخائيل الكبير، ج3، ص 301 - 302)، ليؤسسوا لإسلام ينهض دموياً عند الجميع، فيحفر عميقاً في الوعي الجمعي، إذ أننا في ضوء التوتر الحاصل، من الصعب تعيين الحد الفاصل بين القراءة الأصولية للنصوص التأسيسية وما يسمى

الأول في الحوار يُعدّ مفتاحاً ليس للدخول إلى عوالم المحاور بل هو الباب الذي يقود إلى سلسلة أسئلة يكون السؤال الأول منبعها ومحفزها، وهكذا كان سؤال المحاور. لدخل إلى رؤية المفكر الجباعي، فالرؤية العامة للكون تربط ما بينها أوثق ارتباط العلاقات الاجتماعية والإنسانية وسائر القيم المعيارية والأشكال المؤسسية، ومدى انفتاح هذه الرؤية على واقع التنوع والاختلاف، التي تقوّضت أمام الأيديولوجيات الشمولية. كتبت في مقالتي (منابع مأساة العراق وإشكالاته.. مراجعة نقدية: أن الآية القرآنية "وكنتم خير أمة أخرجت للناس" تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" واضحة في إحالتها للمؤمنين العاملين الزاهدين الذين كانوا يحييطون بالرسول، ولكن التعصب القومي العربي المؤدلج هو الذي فسرها على أنها تشمل العرب جميعاً. ولا نقصد هنا الانتماء العربي الذي يمثل حضوراً عفويّاً مشروعاً في نفس كل عربي، شأنه شأن أيّ إحساس قومي عفوي، نشأ بفعل عوامل تاريخية ولا يتعدى حضوره الهوية الثقافية والوجود الذي يعتز به الإنسان. بل نقصد به التوظيف السياسي الذي سعى إلى نمذجة هويته لتعلو على سواها من الهويات الأخرى مستغلاً التاريخ والدين والثقافة، لتنتهي ممارساته إلى حالة من التعصب والتأمر والإفلاس غير المسبوق للعرب، لتؤدي إلى كفر الناس أنفسهم بها.

من هنا لا يمكن لمن يعتقدون بفكرة "شعب الله المختار" وبأن الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أن تؤمن بتساوي الشعب تماماً أمام القانون مهما اختلفوا ديناً ومذهباً وقومية وإثنية ومناطقية وجنساً، لأنهم يرفضون حقيقة أن العدالة تدبير بشري للكون الاجتماعي، لا تدبير إلهي للكون. هذه الرؤية الكوسمولوجية



السنة أطرافها وهوامشها، فأغلب القيادات البعثية والقومية في العراق ليست من بغداد وأما الشيوعيون فيقف الأكراد أولاً على رأس القيادة ثم غير المسلمين، والشيعة غير العرب بالدرجة الثانية.

ماذا لو أن الفئات الأخرى كانت لها مواضع قدم ثابتة وقوية في الحكم، هل سجد الخريطة الحزبية والعسكرية في سوريا والعراق هي نفسها؟ سؤال لا بدّ وأنه مرّ على كثيرين غيري أيضاً؛ الأخطاء التي رافقت بدايات تشكل الأحزاب، والترحيل العشائري والمناطقي والمذهبي لهذه المؤسسات التي من المفروض مهمتها بناء مجتمع مدني يخلو من أدران الماضي وسلبياته؛ قادتنا في آخر المطاف إلى مجتمع مفكك تنخره الطائفية والعداء للعروبة التي هي هوية ثقافية ساهم الجميع في إيجادها. إن اعتراف المفكر جادالكريم الجباعي بأنهم مسؤولون عما وصلت إليه بلادنا من فقر وحرمان واستبداد وطفغان؛ وعده أن لا فرق بين أحزاب سلطوية تدافع عن سلطة قائمة ومكاسب وامتيازات فعلية، وأحزاب معارضة تناضل من أجل سلطة ممكنة ومكاسب وامتيازات ممكنة. وكل واحد من هذه الأحزاب ملة ناجية قائمة بذاتها، وله مشروعه الخاص لوطن لا يتسع لغيره، وشعب هو شعبه الخاص، كشعب الله المختار، على حدّ قوله وهو مصيب باعتقادي.

إن تسيد ثقافة شمولية نتيجة سلطة عسكرية أو مؤدلجة، نتج من ذلك مثقف سلطة هو أقرب للمخبر، ولا يمكنها إنتاج مثقف عضوي، لأن ثمة علاقة عكسية بين الطبقة التي تحكم المنطقة منذ نصف قرن، وبين إنتاج نخبة تتحصن بالمعرفة والحرية مثلما تجيد وضع مبضعها الثقافي في جسد المجتمع لشفاثه. فكان ولا بدّ من تحصن المثقفين بأبراجهم العاجية، وعزلتهم التي أجبروا عليها، فكثير من المثقفين اضطروا

القراءة المعتدلة، فالأصولية قاسم مشترك بين القراءتين أو التأويلين، وحسب المفكر جادالكريم الجباعي، ما الفرق بين قراءة تنظيم دولة الخلافة في العراق والشام وممارساته الهمجية، المستندة إليها وبين فتوى الأزهر، رمز الاعتدال، في جواز حرق أعضاء هذا التنظيم وتقطيع أوصالهم، ردّاً على إحراق الطيار الأردني، الذي يقاتل في صفوف الصليبيين وحلفائهم.

مكاشفة النفس

يقول الجباعي: سألتني في بدايات الثورة السورية صبية، تعرف أنني معارض مرّ: لم لا نراك في المظاهرات والاعتصامات؟ فأجبتها ببساطة، لأنني أعتبر هذه الثورة ثورة علي وعلى أبناء جيلي، وليس من حقي وحق أمثالي أن يركبوا موجهاء..، مكاشفة الجباعي، تقودنا إلى عقود من الأيديولوجيات التي كانت تتصارع من أجل السلطة، ولم تُفكر في الارتقاء بالمواطن وكانت صراعاتها فيما بينها قد بذرت بذور الكراهية بين طبقات المجتمع وزرعت الخوف والتوجس والريبة والتملّق. قرأت مرة للرئيس السوري الأسبق أمين الحافظ، أنه حدّر من طائفة الجيش في بلاده، وهذه حالة يجب أن تُدرس، مثلما يُدرس التشابه بين العراق وسوريا، ثمة جوانب عديدة يشترك فيها البلدان، فهما وقعا تحت حزب واحد وشاب حكمه العديد من الخروقات ولم يتم بناء مؤسسات مجتمع مدني وتداول سلمي للسلطة، وما حدّر منه أمين الحافظ، نجده في الجيش العراقي الذي كان لمولود مخلص باشا دور كبير في إيجاد تكتله الطائفي، وكأنه يجب أن يكون السنة العرب على رأس الجيش في العراق والعلويون على رأس الجيش في سوريا. ولو نظرنا للأحزاب سجد السنة العرب قوميون عروبيون في حين الشيعة شيوعيون، يقود



تتحكم بالجميع، ومن هنا يتطلب التدقيق والتأني بخطاب المعارضة قبل القبول به، ولو تأملنا جواب الجبائي نفسه الذين يتحدثون عن تفكيك المؤسسات وبناء مؤسسات جديدة، وهو حديث حماقة، لا ينم عن معرفة بما هي الدولة وما هي المؤسسات، ولا ما هو المجتمع المدني وانتظاماته الحرة ومنظماته المستقلة. هؤلاء عيّنهم على مؤسستَي الجيش والمخابرات. فلا أحد من هؤلاء يتحدث عن تفكيك البنك المركزي والنظام المصرفي مثلاً، أو وزارة التربية والتعليم العالي أو وزارة الزراعة أو الصناعة.. إلخ، وكلها مؤسسات فاسدة. نجده قد تحقق في العراق، فكان إلغاء الجيش والمخابرات من أجل الاستحواذ عليهما طائفتاً عند فئة وقومياً عند فئة أخرى.

لم يتم تفكيك الوزارات الأخرى في العراق وطرح مناهج دراسية تتخلص من الإرث الذي عانى منه الشعب، وليس مستغرباً أن وزارة الثقافة في العراق يحمل حقيبتها شرطي ومن ثمة إمام جامع أصولي متهم بالإرهاب وثالثاً وزير الدفاع ذاته. ما يجري في العراق أتمنى أن لا يتكرر في أي بلد، لأن المحاصصة مدمرة للأمة وتحول دون تطورها، وإذ أعتقد أننا ننطلق من ثقافة «الفرقة الناجية» التي تبني سردية نقائها ومظلوميتها وتطرد الآخرين من جنة الوطن إلا من قبل التبعية لها وصق لأوامر الحزب القائد، عليه فلا الفيدرالية ولا الحكم الذاتي ولا حق تقرير المصير ولا التعددية ما نحتاجه، بل نقد وتفكيك ثقافة الفرقة الناجية التي شكلها الانهيار الحضاري ما بعد القرن الثالث الهجري ومنحها صفة السردية المقدسة من القرن السادس الهجري وما تلاه.

ثقافة الفرقة الناجية، جميعنا أبناءها المخلصون، مهما اختلفت أعراقنا ولغتنا ودياناتنا ومذاهبنا ومناطقنا، فهي القاعدة التي بنى الجميع سردياتهم الحديثة وخطابهم السياسي وأدبيات أحزابهم عليها. من هذا الفهم أراني أختلف مع المفكر جادالكريم الجبائي وسواه في رفضي للفيدرالية وسواها، مؤمناً بأن النقد يجب أن يشمل الجميع غالبية عربية وأقليات غير عربية، غالبية إسلامية وأقليات غير إسلامية؛ لا استثناء لخطاب سياسي على الإطلاق، عندها سوف نعي خطورة جهلنا بتنوعنا ومن ثمة بخطاب الفرقة الناجية التي تنطلق منها سرديات الآخرين ممن يشكلون شعوب هذه المنطقة؛ والتي بلا أدنى شك ما كان لها أن تغرف من المستنقع نفسه لولا سيطرة الدكتاتوريات العربية وأجهزتها القمعية، التي نجحت في تجهيلنا جميعاً وفي زرع الشك وتضخيم الأنا والأوهام عند الآخرين، هؤلاء الآخرون الذين قاموا بدور رائع في حضارتنا وثقافتنا وظلموا مرتين، مرة من قبل الخطاب القومي العربي الاستبدادي ومرة من مثقفي الأمة الذين تحالفوا بلا وعي مع الأنظمة العربية حين لم يخصصوا وقتاً كافياً لفهم تاريخ هؤلاء وثقافتهم ومنجزهم ■

شاعر من العراق مقيم في اليابان

اضطراباً للعزلة والتفوق خشية أذى السلطة الشمولية. يقول الجبائي: أتفهم الخوف البشري، لأنني أخاف، ولا أدين الخائفين، بل أدين الشروط الاجتماعية والسياسية والدينية والنظم الاستبدادية، التي تنتج الخوف وثقافة الخوف. الاستبداد آفة تتسبب في هزال النخبة الثقافية وعجزها، فإما مثقف تابع أي سلطوي، يجيد التصفيق كثيراً، وإما مبدع خلّاق يدمن عزله ويتكسر أمام صمته أو كأسه، أو يجازف بالهروب إلى المنفى، ليتنفس هواء يخلو من الاستبداد، لكنه ليس باستطاعته الصراخ وتعرية الاستبداد إلا بخطوط وضعها النظام، وإلا فالأهل رهينة، وهنا تحضرني مفارقة فجائية؛ كان رجال الأمن يستدعون عمي للسؤال عن ابنه، وكنا جميعاً نظن أنه غادر العراق، وهكذا استمر الاستدعاء، وبعد سقوط نظام صدام حسين، اكتشفنا أنه مع ابني عمي قد تم إعدامهم في رمضان سنة 1991 م. هذه المفارقة لا أشك في أنها تكررت كثيراً في الأنظمة الشمولية.

يتطلع جادالكريم الجبائي إلى دولة وطنية، ويحلم بسوريا فيدرالية مؤكداً أن تعبير الدولة التعددية مراوغ وتعبير الدولة المدنية ينم عن جهل العلمانيين ومكر الإسلاميين. أعتقد أن الدولة الوطنية الحقيقية حلم الجميع، لكن من المعروف إن لم يكن من البديهي- أن الدولة الفيدرالية تنشأ بين دولتين، في حين ما حدث وفُرض على العراقيين هو مخالف للتجارب السابقة كلها أعني الفيدرالية، وما يؤمن به الجبائي عن سوريا لا يختلف في مخالفته لهذه التجارب، فسوريا مثل العراق كونها إقليم جغرافي معروف، وهي أرض قائمة بل قل وطن قائم وإن كان لفترات طويلة جزءاً من إمبراطوريات، وما يحلم به القوميون العرب هو تحويل سوريا والعراق إلى جزء من كل؛ وأن سوريا والعراق كلاهما غُبناً بمعاهدة سايكس-بيكو (1916 م).

أرى أن الجبائي وقع فيما وقع فيه العديد من مثقفينا ومنظرينا ومفكرينا، إن الفيدرالية ليست النظام الأوحى بالعالم، فبلدان مثل نيوزلندا وفرنسا والسويد وعشرات أخرى لا تعتمد النظام الاتحادي، وجميعها ترفل بالتقدم والدولة الوطنية الحقة التي يتطلع لها جادالكريم الجبائي وسواه. أظن أننا بحاجة ماسة قبل الشروع بالحديث عن حقوق هذه الفئة وتلك القومية واحترام هذه العقيدة وذلك المذهب، علينا أن ندرس دراسة مستفيضة الواقع التاريخي والثقافي والاجتماعي لهذه الفئات، قبل المصادقة على مطالبها وتأييدها، لأن العقلية التي منحت الحق للأنظمة الدكتاتورية أن ترتكب انتهاكاتها الصارخة بحق الدولة الوطنية والأمة، هي ذاتها العقلية التي تنطلق منها الأحزاب المعارضة إن كانت تنتمي للغالبية أو للأقليات لا فرق، وهذه العقلية مبنية على الإلغاء والإقصاء والاستحواذ، وإشاعة سردية الحق الإلهي أي أن ثقافة «الفرقة الناجية» هي التي



الاستبداد آفة تتسبب في هزال النخبة الثقافية وعجزها، فإما مثقف تابع أي سلطوي، يجيد التصفيق كثيراً، وإما مبدع خلّاق يدمن عزله ويتكسر أمام صمته أو كأسه





سجال

إرهاصات نهج ثقافي عربي تفاعلي ونهضوي

خطار أبو دياب

للهولة الأولى، لا يعتبر الحراك الثوري العربي الراهن نتاج أيديولوجية بعينها أو ذا خلفية ثقافية محددة، بل ينبثق من قلب القهر والمعاناة ورفض "ثقافة العبيد" والتبشير بـ "ثقافة الحرية" حسب المفكر السوري والعربي والمشرقي جادالكريم الجباعي.



فيصل العبيد

تبدو الدروب شائكة لأن المسارات متنوعة ومعقدة تتجاذبها العوامل الداخلية والتأثيرات الخارجية: الجغرافيا السياسية والتنافس الاقتصادي في أكثر من مكان. لا يمكن إغفال أدوار قوى الحفاظ على الأمر الواقع Statu Quo والثورة المضادة وكذلك سعي قوى الماضي والغيبية إلى السيطرة على مجريات الحاضر ومنع بناء نموذج حضاري ديمقراطي عربي طال انتظاره.

ساد الاعتقاد طويلاً أن العرب ظاهرة صوتية نتيجة تفكك نظامهم الإقليمي والضعف البنيوي المتراكم والتأخر في السباق التكنولوجي والعلمي. وكان المشهد السياسي العربي مستعصياً على التغيير وأتت ثورات الربيع العربي كي تكسر الحلقة المفرغة.

في عودة إلى بداية التسعينات تأكد المأزق السياسي والأيديولوجي في عالم عربي محشور بين أنظمتها المركزية

بعد أربع سنوات من مخاض يستمر فصولاً، أتى أوان استخلاص الدروس وتحديد العوامل التي تتيح مقارنة البيئة الفكرية ونقاش أسس مشروع بديل وقادر على حمل أفكار جيل الثورات والقطع مع الاستبداد واستنساخاته، ويتأقلم مع الحداثة والمعاصرة من دون مجابهة عبثية مع الأصالة التي يتوجب فصلها عن سطوة الاسطورة الدينية، مما يمهد لقيام مجتمعات مدنية حقيقية من دونها لا يمكن إعادة بناء الدولة الوطنية العربية بشكلها الجديد.

اليقظة العربية المنتظرة وصراع الأجيال

بعد القرن العشرين وخيباته، بدأ العقد الثاني من القرن الحالي ليدشن زمن الحالات الثورية التي ترمز عند البعض إلى اليقظة، وعند البعض الآخر إلى حركة انعتاق وتحرر للخروج من حالة الجمود والانحطاط، وصنع واقع جديد.



- إنها انتفاضات غير أيديولوجية ومطالبها في الكرامة والحرية والعدالة تقربها من أطروحات الثورة الفرنسية، أي أن لها علاقة بالقيم العالمية وحقوق الإنسان، وتتصل بترقية الفرد وتركيب عقد اجتماعي جديد.

- إنها صناعة محلية وغير مستوردة، ولا يعني تأثير الإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة ومواكبة الغرب أنها محض نتاج غربي وأميريكي.

- إنها ثورات غير حزبية وغير دينية، ولو أن أبرز القوى المنظمة أي القوى الإسلامية التحقت بها وسعت للسيطرة عليها.

- إنها ثورة الجيل الشاب (18 - 35 سنة)، الذي يأبى أن يرضى بالذل الذي عاناه الجيل الذي سبقه.

- إنها حركات مناقبية وأخلاقية ضد الفساد ونهب المال العام، وضد فشل دول الاستقلال.

- إنها أيضا حركة تحرر وطني بمعنى سعيها لنزع الاستعمار الثقافي. «التحدي المباشر يكمن في تحرير الذهنيات وبناء نموذج حداثي ملائم، والتحدي الأكبر يبقى في بناء تكامل اقتصادي عربي لا بد منه لتحسين الوضع العربي الجديد».

- إنها في نهاية المطاف تصب كحركات ضد أعداء الخارج وأولهم إسرائيل مع السعي لإعادة العالم العربي إلى خريطة القوى الفاعلة. بيد أن البعض يراهن عليها كصهوة إسلامية من أجل بلورة ميزان قوى جديد مع الغرب. وفي هذه النظرة الاختزالية ما يرد على تبسيط آخر يتصور أن هذه الحركات ليس لها بعد قومي أو أنها غير معنية بالسياسة الخارجية.

تكمن أهمية مقارنة جادالكريم الجباعي في مقابلته مع «الجديد» عندما اعتبر أن الثورة السورية هي ثورة ضد أبناء جيله وأنه ليس من حقه ومن حق أمثاله أن يركبوا موجها. وفي ممارسته لدور الناقد المثقف يتقن الجباعي الفكر النقدي عندما يتطرق إلى نظرة المثقفين إلى المستبد والتمسطين من دون التجرؤ على تسمية الأشياء بأسمائها والتطرق إلى قمة هرم الاستبداد. يتجرأ المفكر وينتقد الأحزاب الأيديولوجية من موالية ومعارضة. وهنا نصل إلى بيت القصيد لأن الأيديولوجيا المغلقة حولت الأحزاب السياسية إلى كيانات جامدة تعبد الفرد أو تروج للطبقة أو للأمة. وفي ثورات جيل القرن الحادي والعشرين نزعة للانعتاق من قيود الدوغمائية الأيديولوجية، بالرغم من سعي جماعة أجيال الفشل «أعمارهم تتجاوز الستين كمعدل وسطي ولا زالوا يتزعمون أحزاب هرمة من دون شعبية ولا دور فيها للشباب والنساء، اختطاف التحولات وتجسيرها تحت غطاء التعبئة الدينية أو القومية من دون استخلاص الدروس من الفشل المتتالي.

إن الخروج من الأيديولوجيا ومن سطوة الفكر الديني هما ممران إجباريان للوصول إلى بناء عقد اجتماعي محوره الفرد وبلورة مشروع حداثي يمكن أن ينهل من الفردوس المفقود حسب تعبير إبراهيم الجبين، وهنا تصلح العودة لابن رشد كما لغيره من أعلام الحضارة الإسلامية - العربية في

على الطابع الأمني غالباً وبين حركات إسلامية لم تعد تجسد آمال التغيير الإيجابي ولو أنها حافظت على مواقفها كقوى معارضة أساسية. وقد سهل سعي الأنظمة إلى اكتساب شرعية تنقصها عبر الأسلمة الاجتماعية نشوء هذا الواقع وانحسار دور القوى الليبرالية والديمقراطية. وفي ظل هذا المعطى تكرر خلق الفراغ حول الحاكم والتهويل من مخاطر الفوضى، بالإضافة إلى قصور التيار القومي العربي عن حمل لواء الديمقراطية وعن طرح معادلات جديدة بعدما بقي لفترة طويلة سيد الساحة الفكرية تحت حجة الدفاع عن القضية الفلسطينية. ومما لا شك فيه أن عقد التسعينات العنيف في الجزائر بعد إيقاف المسار الانتخابي، وحدث 11 سبتمبر الإرهابي وتتماته أعطى فرصة إضافية لأنظمة الاستقرار الخادع في الاستمرار بالسيطرة على المجتمعات وحسم التغيير في سجن كبير.

من النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كانت الأرض العربية حافلة بعوامل التفجير وكانت تنتظر الشرارة أو اللحظة التاريخية الملائمة التي أطلقتها تونس في ديسمبر 2010.

وفق إحصاءات 2010، كان الشباب يشكل أكثر من ثلثي عدد السكان في العالم العربي، فيما يبلغ المعدل الوسطي للحكام 60 سنة. وهؤلاء الشباب الغائبون عن مراكز القرار وسوق العمل كانوا يبحثون عن حلم ومثالات وهوية، بعضهم مأخوذ بأهمية العودة إلى الدين وبعضهم يتأثر بكل ما هو غربي. ومنذ انهيار بقية مقومات النظام الإقليمي العربي بعد السيطرة على العراق، أصبح العالم العربي أكثر من أي وقت مضى في عين العاصفة ومسرحاً لفصل جديد من لعبة الأمم، لكن التذرع بالقضية القومية والضغط الدولي لم يكن ليبرر أبداً عدم سلوك درب الإصلاح والتغيير. وجاءت الأزمة المالية العالمية في سبتمبر 2008، لتزيد من حدة تفاقم الأوضاع الاجتماعية في دول مضروبة بالفساد ونهب المال العام وارتفاع معدلات البطالة. وكانت الأنظمة السلطوية تتعامل وكأن البلدان ملكها وما الشعوب إلا أدواتها أو عبيدها.

إزاء هذا الوضع بدأ الحراك في سيدي بوزيد مع مشهد اختلطت فيه القداسة البطولية مع الفقر المدقع عند تضحية البوعزيزي بنفسه ليصبح المشعل لشباب أمة مسحوقة ومهمشة على الصعيد الدولي. وهكذا سقط جدار الخوف في تونس أبي القاسم الشابي، وتصدع السد السلطوي في مصر نجيب محفوظ، وتذكرت سوريا قول ابنها عبدالرحمن الكواكبي «المستبد عدو الحق، عدو الحرية وقتلها، والحق أبو البشر والحرية أهم».

يختلف البعض على توصيف الحالات الثورية (لأن الثورة يخطط لها حزب أو جماعة مثل حال الثورتين البولشيفية أو الإيرانية)، ولكن العناصر المشتركة هي الآتية:



**مع فشل معظم تجارب
دول الاستقلال، أصبح
التغيير حاجة ملحة عبر
إعطاء تعريف جديد
للعروبة كي تكون بوتقة
حضارية ديمقراطية
تستوعب الخصوصيات
الإثنية والثقافية
والدينية**



الخصائص الثقافية لبعض المجتمعات العربية. أي أن التوفيق بين الإسلام والديمقراطية والعلمنة والمواطنة والدولة المدنية ليس ضرباً من الخيال.

خريطة طريق لنقاش مشروع بديل

للخروج من ثقافة العبيد إلى ثقافة الحرية، يرسم جادالكريم الجباعي في مقولات خريطة طريق أن العصف الفكري تعوزه النخب العربية لعدم البقاء في برجها العاجي والاكتفاء باحتساب النقاط والشخصنة إزاء معركة متروكة لقوى الماضي أو للمنفعيين أو لممارسي السياسة بالأجرة والانتفاع.

بعد أربع سنوات من المعاناة والمخاض، لا يزال العالم العربي مسرحاً لانتفاضات لم تكتمل ولمراحل انتقالية وانتخابات، وتدمير دول مركزية وفوضى ثورية وفوضى غير خلاقة وإدخال صناعة الإرهاب واستخدامه كمادة هامة على جدول الأعمال لوقف مد التغيير لكن الأهم هو أن تكون المرحلة الحرجة خلاقة بتنوعها وحيويتها واحترام قواعد اللعبة، وهذا لن يأتي بين يوم وآخر، ولن يمر دون معاناة وتضحيات حسب تعبير كمال جنبلاط . في ثورة الأحرار يرتوي الباشق من دم العصفور.

من أجل تلبية طموحات الشباب العربي واحترام التضحيات الكبيرة، يشكل التجديد النهضي فكراً وممارسة المخرج المطلوب من أزمة النظام السياسي العربي. وتكمن ألف باء التغيير في الديمقراطية الحقيقية داخل المجتمع المدني وخصوصاً داخل الأحزاب والتيارات السياسية وقبول هذه القوى لمبدأ التداول السياسي والاعتراف بالآخر. إن محور التنوير هو قيام

الفرد . المواطن وتربط الديمقراطية بالمواطنة وليس بالعصبيات أو بالأكثرية العديدة تلقائياً. ضمن هكذا تصور تصبح الخصوصيات مصدر غنى وإبداع في إطار تنوع مثمر. ويبدو ملحاً قيام أنظمة تمثيلية ديمقراطية وحررة متصالحة مع مجتمعاتها ومحترمة لحقوق الإنسان في المرحلة الأولى، والانتقال بعد ذلك لبناء الاتحاد العربي الفيدرالي اللامركزي الديمقراطي الذي يستند إلى سوق اقتصادية عربية مشتركة وإلى التدرج والتفاهم الطوعي بين الدول المعنية. والأهم من كل ذلك عودة مناخات الحوار والحيوية الديمقراطية إلى الساحات العربية لكي يعود الإنسان العربي سيد مصيره بعيداً عن سيف التسلط أياً كان مصدره ■

باحث من لبنان مقيم في باريس

عصرها الذهبي التي أدخلت علم المنطق إلى الغرب ولولاها لما كانت حضارتنا الحالية التي لم تتأسس على فصل الدين عن السياسة من دون تلقيح الترجمات العربية ونقلها الفكر الإغريقي ليلقح المسيحية ويخرجها من انحطاط القرون الوسطى.

المفهوم الجديد للدولة والقومية

الخروج من الجمود الفكري والاستلاب يجعل الخروج من الانحطاط وهنا لم يكن الجباعي متسامحاً مع عجز النخب والطروحات الأصولية على أنواعها. في التقاطه للحظة الانفجار في صناعة التاريخ، لم يته مفكرنا في التنظير المزايد، بل سعى للإحاطة بأخطاء أبناء جيله ممهداً ل طرح مفاهيم متطورة عن المسألة الوطنية الكردية في سوريا ضمن دعواته للتوافق على دولة وطنية فيدرالية ديمقراطية. بيد أن الجباعي لم يكن عنده المجال لتوسيع الفكرة نحو الإقليم المتأزم أو لصياغة تصور واضح للخروج من تشاد القوميات والهويات (انشغلت نخب ما بعد الاستقلال في سوريا ولبنان في التفتيش عن نفسها في بوتقة هويتها الحزبية أو الفئوية الضيقة أو قوميتها في سوريا الكبرى أو الوطن العربي الكبير).

يجدر التذكير بتعمق البعد التاريخي للانحطاط مع تسلسل الفشل: أزمة ما بعد فشل أول محاولة نهضوية عربية في أواخر القرن التاسع عشر والتي أتت كردة فعل على الاستبداد العثماني. المحاولة الثانية كانت مع التيار القومي العربي الذي بلور مشروعاً نهضوياً كردّ على النكبة في فلسطين، لكن نكسة حزيران . يونيو 1967 وانعدام الحريات الأساسية قوضا هذا المسعى وتأكد مأزق عدم وجود ديناميكيات قادرة

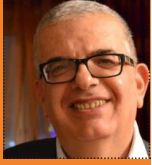
على التغيير نتيجة عدم بلورة مشروع ديمقراطي عربي ينهل من التراث العريق ويتأقلم مع متطلبات الشمولية والعولمة في عالم تسوده التجمعات الكبرى، خاصة أن الحلول للأزمات ضمن إطار الكيانات لم تكن ناجعة.

مع فشل معظم تجارب دول الاستقلال، أصبح التغيير حاجة ملحة عبر إعطاء تعريف جديد للعروبة كي تكون بوتقة حضارية ديمقراطية تستوعب الخصوصيات الإثنية والثقافية والدينية. إن الدولة الأمنية العربية هي ثمرة نكبة 1948 في المشرق وصعوبات نزع الاستعمار من المغرب، ولا بدّ لدولة القانون (أو لدولة الحق) من أن تكون الدولة البديلة التي تعكس تمثيلاً حقيقياً لمجتمعاتها وتكون الأولوية فيها لمفهوم المواطنة (على حساب الرابط الديني أو القوي) وليس بالضرورة من خلال نموذج ديمقراطي جاهز غير متلائم مع



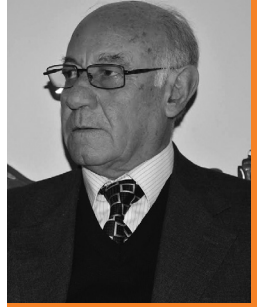
سهل سعي الأنظمة إلى اكتساب شرعية تنقصها عبر الأسلمة الاجتماعية نشوء هذا

الواقع وانحسار دور القوى الليبرالية والديمقراطية. وفي ظل هذا المعطى تكرر خلق الفراغ حول الحاكم والتهويل من مخاطر الفوضى



كيف يحرر العبيد أنفسهم؟

جابر بكر



يشكل حديث المفكر السوري جاد الكريم الجباعي حجر زاوية للوقوف على مسألة المثقف ودوره، وفرصة لتشريح الثورات العربية وأين هي من الحرية؟ والمدنية؟ ولماذا برزت الحالة المتدينة كحامل شعبي لهذه الثورات أو معظمها؟

والداخل شكلت حصونا يمكن وصفها بحمايات غير مباشرة للنظام السوري وحمايته من دماء جديدة كانت قادرة على تدميره وهزيمته ودون الوصول إلى الحالة الإسلامية. أود أن أكون واقعياً كثيراً في الحديث ومباشراً وتفصيلياً ما أمكن، فلا يمكن النظر إلى مسألة المنظمات الإغاثية بعين الرضى أبداً أو منظمات المجتمع المدني ومنها رابطة المواطنة التي تمثل أبرز الظواهر تطوراً بينها، فهذه المنظمات عملت على تعبئة الشارع الشاب وتحويله من النضال الثورة السياسي إلى العمل الإغاثي الذي كان من واجب فئة مختلفة من الشباب الذين لم يجدوا سبيلاً للتمثيل السياسي فلجأوا إلى العمل الإغاثي الذي يمثل شكلاً من المعارضة لا لكونهم غير قادرين على العمل السياسية التنظيمي بل لفراغ الساحة السياسية من التشكيلات وانقطاع الدعم لمثل هذه المشاريع، ويمكن بجولة قصيرة على الأحزاب المعارضة التي ولدت حتى بعد الثورة أن تجد القيادات إما أبناء نظام سابقين أو معارضة تقليدية أو منشقون عن البعث وغيره من أحزاب السلطة.

إن المسألة الإغاثية في الجانب السلمي للعمل الثوري في سوريا استنزفت طاقات الشباب السوري المعارض ولحق بها العمل الإعلامي ونقل الخبر والحرص على بث المظاهرات بدلا من الحرص على تحويل تلك المظاهرات إلى شكل من أشكال العمل المدني أو السياسي الفعلي، وأطرح مثلاً على هذا العمل ففي الشهر الخامس تقريبا من العام 2011، التقيت مع مجموعة من الأصدقاء والزلاء ببعض وجهاء حوران ومنهم من كانوا على المفاوضات بين النظام والمعتصمين في الجامع العمري وطرحنا مسألة المجالس المحلية باليوم الذي لم يكن أحد قد فكّر فيها. وجاء هذا الطرح بعد نقاش طويل مع عدد من الصحفيين السوريين المهتمين بالربيع العربي والذين كان لهم دور المراقبة لما جرى في كل البلاد التي سبقت سوريا، ولكن ردّ الوجهاء الذين لا يمكن تصنيفهم إلا على الجيل المضاد للثورة بطريقة عفوية بحسب تعبير الجباعي رفضوا الطرح جملة وتفصيلاً. ومن ثمة جاء العمل المسلح الذي استوعب معظم الفئة

واقع الحال أن تلك الركيزة وحدها لا تكفي، إذ تعاني بعض النواقص التي أصابت على ما يبدو معظم طروحات مثقفي سوريا على أقل تقدير، فرغم شمولية التحليل للجباعي إلا أنه أصر على اعتبار الدين وبروزه ناتجا لانحسار الثقافة فقط لا غير، وانحسار دور المثقف، الذي تقريباً أعطاه تبريراً لا يمكن قبوله، تبرير يرتبط بالاستبداد وإنتاج هذا الأخير لمثقف السلطة، وبدوره، أي الاستبداد، ولد مثقفاً معارضاً ولكنه بشكل أو بآخر هو رد فعل على الحالة القائمة وليس حالة منفردة بذاتها أو مبنية على التطور الطبيعي للمثقف الذي من واجبه دعم الشارع والعمل على ترجمة الأفكار الكبيرة بلغة مفهومة تجريبية.

من سرق الثورة؟

أصدق تصنيف لحال المثقف السوري المعارض جاء على لسان الجباعي، حيث قال "سألتني في بدايات الثورة السورية صبية، تعرف أنني معارض من: لم لا نراك في المظاهرات والاعتصامات؟ فأجبته ببساطة، لأنني أعتبر هذه الثورة ثورة عليّ وعلى أبناء جيلي، وليس من حقي وحق أمثالي أن يركبوا موجهاً، فنحن مسؤولون عفا وصلت إليه بلادنا من فقر وحرمان واستبداد وطفليان، ولا سيما من كانوا مثلي منخرطين في أحزاب أيديولوجية معارضة أو موالية، ولا فرق، أو مع فروق ضئيلة، لكي لا ننفي مبدأ الفرق والاختلاف. من هذا التعريف يمكن الوقوف مطولاً أمام ما تبقى من إشكاليات تعاني منها الساحة السورية، فالواقع أن بعض الفئات المعارضة التقليدية لم تقم بدورها السياسي أبداً، وكانت كل التجارب برأي الجيل الشاب وأقصد هنا جيل الثورة وما قبله بقليل أي جيل أوائل الثمانينات وأواخر السبعينات، كانت عبارة عن عائق سد الطريق أمام نمو حركة سياسية ثورية معزولة عن الفعل ورد الفعل الذي لعبه النظام بذكاء لخلق معارضة على قياسه، وكانت الثورة السورية قادرة على خلق هذه الحركة السياسية وتبقى حاجتها للجيل القديم في التوجيه والعناية لا التأسيس والسيادة وهو بيت القصيد، ولكن الواقع كما يعرف الجميع أن المعارضة التقليدية في الخارج

أصدق تصنيف لحال
المثقف السوري
المعارض جاء على
لسان الجباعي،
حيث قال "سألتني
في بدايات الثورة
السورية صبية، تعرف
أنني معارض من: لم لا
نراك في المظاهرات
والاعتصامات؟ فأجبته
ببساطة، لأنني أعتبر
هذه الثورة ثورة عليّ
وعلى أبناء جيلي،
وليس من حقي وحق
أمثالي أن يركبوا
موجهاً، فنحن مسؤولون
عفا وصلت إليه بلادنا
من فقر وحرمان
واستبداد وطفليان



متخيل برأسهم لا وجود له واقعاً، وبات المثقف المعارض تابِعاً لمثالياته الخاصة وأهوائه التي لا تنطبق على العام الذي يحاول تطويعه ليطلق خاصته وهنا يبرز مفهوم العبودية فمثقف السلطة عبد للتوجيهات المخبرانية والسياسية وربما يكون مخبراً وعنصراً أمنياً أكثر منه شخصاً قارئاً لبعض السطور، وبات مثقف المعارضة أسيراً لتبعيته الثقافية المرضية التي خلقت له عالمه الخاص البعيد بل والمعزول عن الواقع المعيش في سوريا.

فكيف للعبيد أن تحرر العبيد؟ كيف لمثقف مستعبد لميوله الخاصة أو معارفه النظرية أن يحرر من هم تابعون سياسياً واقتصادياً لنظام سفاح أو لتنظيمات متطرفة؟ كيف له أن ينتج ثقافة تقاوم وتجاوب المد الأصولي الطائفي والعنصري والمذهبي والديني وهو لا يملك إلا ذخيرة عفنة؟ كيف له أن يكون بلال الحبشي وهو المغرم بانتصارات خالد بن الوليد؟ كيف له أن يكون سبارتكوس وهو المغرم بديمقراطية النخبة الرومانية؟ كيف لهم أن يدعوا الطريق للشباب السوري كي يخرج من عباءتهم المظلمة وقمقم النظام الكارثي إلى عالم الحرية والعدالة؟ كيف يسمح المثقف لنفسه أن يقرر في شيء لا يملك أمره؟ دعونا نعيد النظر في وعينا الذاتي والعام ونفتش عن مواقع الخلل وأين فشلنا؟ ولماذا؟ فعالم الأحياء لا يحمي الموتى ومثقفونا اليوم أقرب للأموات منهم للأحياء فلا أثر لهم ولا صوت يسمع، اللهم إلا على مستوى الجماعة المقربة ولكن صادقين مع ذاتنا قبل كل شيء، هل نستحق الحرية؟ هل جاهدنا لأجلها؟ هل نؤمن بها فعلاً لا رد فعل؟ ■

كاتب من سوريا مقيم في ستراسبورغ

الشابة المعارضة والتي تبحث عن سبيل للتخلص من الظلم ولو بالعصا، فحملوا السلاح وتطور الموقف بعد انشقاق عدد من الضباط والعناصر عن جيش النظام، وهنا بدأت حملة البحث عن حامل أيديولوجي أو ثقافي للسلاح فسلح بلا رؤية قاطع طريق لا أكثر، ولم يكن إلا الحامل الإسلامي الكلاسيكي المتفق مع الإسلامي الجهادي الذي تطور رويدا رويدا ليكون وجه معظم التنظيمات القتالية المعارضة على الأرض السورية، ويبدو هذا أمراً طبيعياً بعد معرفة كل ما سبق ورفض عدد غير يسير من المثقفين في المعارضة تسليح الثورة رغم أن الجميع كان يعلم أنها تتجه إلى التسليح ويبدو السبب في أنهم لا يملكون المقدرة على بناء حاضن ثقافي لهذا السلاح الثائر فكان الإسلام حاضراً بكل سرور.

هذا الموقف كان يوجب على المثقفين المعارضين الصمت نهائياً والتوقف عن التنظير السياسي والانسحاب من المشهد على الأقل تقديراً لفشلهم، أو تقديم حل يعالج المصاب قبل استفحال الإصابة وبلوغها حدّاً أعطى النظام قدرة التحكم ببعض مفاصل العمل المسلح الثوري على الأرض من خلال اختراقها بعناصره المخبرانية ووصولاً إلى إنتاج الدولة الإسلامية في العراق والشام وجوقتها من التنظيمات المتطرفة. عقدة النخبة

يمكن وصف حالة الانفصال بين المثقف المعارض والشعب، بأنها وصلت حد التضخم فأصبحت النخبة في عالم بعيد عن الشعب، وهذا الانفصال موجود في كل المجتمعات ولكنه في سوريا بات مرضياً، فأصبحت كتابات المثقفين شديدة البعد عن الواقع وكأنهم يتحدثون كما قال الجبائي إلى شعب

التمثال

مصطفى تاج الدين الموسى

بابتسامة

مصطنعة تفضح أسنانه المتسوسة، لَوَحَ لزوجته وابنه مودّعاً إياهما من نافذة بيتهم في الطابق الثاني، إلى أن استقلّا سيارة أجرة لتمضي بهما بعيداً. عندئذٍ.. التقط الدكتور هاني هاتفه الجوال، ليتصل بنسرين وهو يرمق بلهفة شرفتها المقابلة تماماً لنافذته.

بعد دقيقة كادّث روحه خلالها تطلع من أنفه، طلعت نسرين ابنة الجيران إلى الشرفة بوجهها الجميل والشاحب، وعندما شاهدته وضعت هاتفها الجوال على أذنها لتردّ على اتصاله: - وأخيراً ذهب زوجتي إلى بيت أهلها ولن تعود حتى الصباح كما أخبرتك..

قال لها وهو يغمزها بعينه اليمنى، فأجابته بصوتها الهادئ: - لا مشكلة.. أنا قادمة..

- المهم أن لا ينتبه والدك لخروجك من المنزل.. - أخبرتهما أنّي أريد النوم باكراً من أجل امتحان الغد.. ثم هما ينمان باكراً.. وإن حدث أي شيء ستصل بي אחتي فوراً.. - إذن أنتظر.. لا تتأخري.

- قبل أن تغلق الخط.. أرجوك، قلّ لي إنك تحبني.. - طبعاً أحبك.. وأموت بك أيضاً.. هيا حبيبتي.. لا تتأخري.. أغلق الخط وهو يبتسم لها، فابتسمت بتعجبٍ يشي بكثيرٍ من الألم الذي ينهش روحها منذ أشهر، ثم غادرت شرفتها.

هو لا يحبها، كل ما في الأمر أنه معجبٌ بتفاصيل جسدها الأنثوية، التي لا تزال تثير شهواته منذ شهرين عندما انتقل ليسكن في هذا البيت الجديد، هرباً من حيّه القديم، الذي دمرته الحرب بين القوّات الحكومية وقوات المعارضة.

الدكتور هاني بطبيعته وقبل أن تبدأ هذه الحرب المجنونة، ما كانت تروق لمزاجه طالبات الجامعة أبداً، إنما كان يمارس متعه وأهواءه مع فتيات الغرف المفروشة والأندية الليلية، لأنهنّ أكثر خبرة.. ومختصات بالإنارة وفنونها، وليس هنالك تكلف أو أي مبرّر للتحدث عن أشياء معهنّ يشعر بأنها تافهة للغاية كمواضيع الحب والأغاني والأبراج و..

لكن وبسبب هذه الحرب المشؤومة، أغلقت كل النوادي الليلية وشقق المتعة، مما جعله مضطراً لأن يرمي شبابه على المراهقة نسرين، وهو

مضطرباً لأوّل مرّة في حياته أن يتحدث عن الحب مثل المسلسلات الكلاسيكية التي يكرهها، حتى يحصل على جسدها الجميل، فيروي عطش شهواته التي حرمتها الحرب من مائها لعدة أشهر.

رغم أن جسدها الذي يفوح أنوثته كقطعة حلوى طازجة جاهزة للالتهاك كما كان يتخيّل، إلا أنه لم يحب شخصيتها الرومانسية جداً وكأنها نصّ عتيق يشوبه خطأ نحويّ فادح.. ألا وهو ذلك الخجل عند نسرين، الذي لم يعتد عليه أبداً عند بائعات الهوى.

إنّها مثل أغلب الناس من حوله.. كلما اتصل على جوالها، أو التقى بها خلسة في الحديقة القريبة من بيتهم، تحدثه وبحزن عن الحرب وأهوالها، عن هلوساتها وكوابيسها، وثقة خوفٍ عارمٍ ينهمر من عينيها. يراوده شعور بأن ذلك الخوف العميق في روحها هو ما أجبرها على أن تحبه وتتعلق به.. فالإنسان في حالات الخوف كما قرأ في إحدى الدراسات النفسية. يحاول عاطفياً أن يتعلّق بقشّة كي لا يهوي في أعماق كوابيس لا نهاية لها.

وأيضاً، عدم قدرتها على الرجوع إلى جامعتها في العاصمة، حيث يوجد أصدقاؤها الذين من عمرها، بسبب سوء أحوال الطرقات بين المدن التي عصفت بها أهوال الحرب. هذا الشيء جعل حياتها فارغة فأرسله القدر لها لتتعلّق به، فكان بمثابة الفرصة الوحيدة التي أتاحت لقلبيها في هذه الفوضى المميتة. هكذا حلّ الدكتور هاني، ومع أنّه يعيش في نفس الحرب التي تعيش بها نسرين وبقيّة الناس.. لكنّ خوفه منها كان أقل، يكاد لا يذكر.

عندما رنّ جرس بيته، كان قد انتهى من إعداد الطاولة في غرفة النوم بما يليق بسهرة حمراء صاخبة. طبقٌ متنوّع الفواكه، وزجاجة نبيذ غالية الثمن، وكأسان جميلان، وعلبة سيجار فاخر.

أسرع إلى الباب وفتحه، لتدخل نسرين وهي كعادتها. تبتسم له بشحوب، ثم ناولته بخجل وردة وكتاباً.

- هذه رواية جميلة أحببت أن أهدبها لك.. إنها..

في حياته لم يقرأ رواية، هو أصلاً يعتبر أن كتابة وقراءة الروايات مهنة من لا مهنة له، قاطعها بأن أخذها منها ليضعها بلا مبالاة على خزانة الأحذية.

جوعه لم يمهله حتى يشكرها على هذه الهدية، التقطها على عجلٍ من معصمها وأخذها إلى غرفة النوم.



تمتم لها وهو يمض شفته السفلى:
 - أنا أسمعك حبيبتي.. لا تخافي، الحرب مجرد إعلان تافه يقطع مشاهد مسلسل جميل سرعان ما ينتهي..
 شرع بتعريتها من فستانها وهي مستسلمة ليديه، وكأنها مجرد دمية، همست بوجع له وكأنها في عالم آخر، غير منتبهة لأنفاسه الحارة:
 - الموت يتجول كشبح بشع في ليل المدينة.. يخطف الأطفال، يحرق البيوت، يخرب الحقائق، يلوث الهواء، صوته مخيف وهو يرقص فوق الأنقاض والجثث، هو وحده الحقيقة، نحن أكاذيب والحياة مجرد كذبة.. أشاهد الموت كل ليلة في نومي.. أشاهده في فنان القهوة.. في المرأة.. وفي الكوايبس أرى نفسي أشلاء ممزقة ومبعثرة في فراغ أسود لانهاية له.. أقسم لك، في كل مرة أنظر فيها إلى المرأة لا أشاهد نفسي أبداً، وإنما أشاهد قبراً مخيفاً..
 كان قد عزاها من فستانها، الذي سقط أرضاً، وهي تبدو كأنها روح "مخمورة ترتجل أوجاعها، روح تحتضر على بقايا خشبة مسرح مهجور.
 شفق وعيناه تتسعان وهو يرمق بنهم نهديهما الصغيرين من أسفل قميصها الداخلي ذي الحرير الشفاف، ومقلتاها تكادان تخرجان من محجريهما.
 مديده إلى نهدا ولعابه يسيل على شفته السفلى، تمتثل له بحنين عذب:
 - ما هي الأغنية التي تحبها؟
 لم ينتبه لسؤالها، كل خلايا عقله كانت تلهو على حلمتها، أردفت:
 - أنا الأغنية التي تحبك..
 وضع يده على نهدا الصغير من فوق قميصها ثم عصره بقوة بأصابعه الشبيهة بأنياب مفترسة، وكأنه يرتقالة صغيرة، فسالت من عينا دمة أخرى ■

بجانب الطاولة وقف أمامها ليتأمل عينيها لهنيهة، امتعض في سره من ذلك الحزن العميق في عينيها، فهرب إلى رقبته وراح يقبلها بنهم. الساعة المعلقة على الجدار كانت تشير إلى الثامنة والنصف مساءً عندما دوى من بعيد صدى انفجار ما، تلتها رشقات متقطعة من الرصاص، فجفلت نسرين.
 لم يهتم لأمر الانفجار، إنما ظلّ منهمكاً باستباحة رقبته الشهية، مالت إلى أذنه وهمست بصوتها المخنوق:
 - أكيد أن هذا الانفجار قد قتل الآن طفلاً صغيراً كان يكتب وظيفته المدرسية و..
 برودة جسدها على إثر شلال قبلاته، وكلامها هذا جعله يتوقف عن تبليل رقبته بلعابه حيث زفر بحلق وقاطعها قائلاً:
 - انسي هذه الحرب.. انسي الآن كل العالم.. واستمتعي فقط..
 - هل تفكر في الموت مثلي؟ هل تطاردك في نومك كوابيس معتمة؟ الموت يعيش في خيالي.. وأنا أيضاً أعيش في خيال الموت.. قلبي يموت كل يوم ألف مرة، قلب الموت زلزلة ضيقة ومعتمة، سجنتنا بها الحرب، أشعر بأن هذه الحياة ليست حقيقية، تبدو لي وكأنها وهم.. أشعر بأنها مجرد كذبة..
 باحث له وحروفها تختنق في حلقها، فتأفف منها ومن كلامها الذي بدا له وكأنه طلاء أسود يلوث طبق الفواكه، لم يأبه لأسئلتها التي عكرت له مزاجه نوعاً ما، إنما شرع يعث بأزرار فستانها وهي تردف له:
 - أرجوك، أريد إنساناً واحداً في هذا العالم يصغي إليّ، أرجوك اسمعني أنا خائفة و..
 كانت تريده أن يصغي لنشيج قلبها، قلبها الذي كان يخفق الآن خفقات مضطربة وثقة وهن هائل يلون ملامح وجهها الوديع، بينما هو كان يتأمل بشهوة ذلك المفرق الذي يفصل بين نهديهما الناعمين،

مشى وهو يتعثّر برجليه إليها، ثمّ همس لنسرين:
- لا تخافي، عندما تنام سأخرجك فوراً من هنا..
ودون أن تحرك شفّتها قال له نسرين بصوتها الذي ينضح ألماً:
- الحياة خدعة.. مجرد كذبة.. أنت وزوجتك وأنا.. كلنا أكاذيب..
وحده الموت هو الحقيقة..
سالت بوحشة دمعة رقيقة على خدّها ببطء شديد، كلماتها الأخيرة جعلته يشعر وكأنّها تحتضر بهدوء.
ذلك الغموض ذاته صار وكأنّه وحشٌ داكن ينشب في روحه أنيابه، عجز عقله عن فهم أو تفسير عدم تحرك نسرين.. وكأنّها تمثالٌ حقيقي.
انهار جسده وكأنّه بناءٌ متصدّع تحت ثقل هذا الغموض، ليسقط بتعبٍ على الكرسي الثاني وهو يفرز أنفاسه بضيق.
دخلت زوجته إلى غرفة النوم حيث أسرع ورمث بنفسها في حضنه وهي تضحك، سكبت له كأس نبيذ وناولته إياه ثم راحت تقبله بغزارة.
شرب كأس النبيذ كلها برشفة واحدة، بدأت زوجته بتعريضه من ثيابه أراد أن يمنعها وهو يختلس النظر إلى نسرين، لكنّه لم يستطع..
وعندما أصبح عارياً شعر بالخجل من نسرين كثيراً. زوجته تعرّت أيضاً، لم تكن لديه رغبةٌ بممارسة الحب معها، لكنها لم تنتبه لبرودة جسده.
هناك.. على بعد مترين من الكرسي الذي تجمّدت فوقه نسرين.. على ذلك السرير، ولساعة، مارسث زوجته الحب معه بلا أيّ رغبةٍ منه، كان بارداً للغاية.. بروده غير المعتاد في ممارسة الحب جعل زوجته تستغرب، فظنّت أنّه مرهق من عمل اليوم في العيادة.
كل شيء فيه كان بارداً، لهذا أحسّ أنّه سيتحوّل - هو الآخر - إلى تمثالٍ بعد برهة.
زوجته في هذه الساعة فعلت كل شيء وهو يسترق نظرات الخجل جهة نسرين، لأوّل مرّة في حياته اكتشف أنّ ممارسة الحب قد تكون أحياناً عقوبة، وعقوبة فظيعة للغاية. أحسّ أنّ نسرين ترمقه باليأس وزوجته فوقه، كاد ينفجر وكأنّه قنبلة موقوتة وثمة عود ثقاب يقترب منها بسرعة وهو يقهقه.. أغرب ما يمكن تخيُّله في هذا الكون يحدث معه الآن، إنه الجنون بأمر عينه.. ليس هناك في كلّ العالم جنون كالجنون الذي يحدث الآن في غرفة نومه.
انتشت زوجته فأبعد جسدها عن جسده بساعده، وانحنى إلى الطاولة ليلتقط زجاجة النبيذ، ثم وضعها على شفّته وشربها كلّها دفعةً واحدة، شرب وشرب وكأنّه عطشانٌ تاه لأيامٍ في صحراء جافة، ثمّ رماها على سطح الطاولة بلا مبالاة وأنفاسه تتسارع.
دار الكون بصخبٍ في رأسه، عينا نسرين كانتا تعاقبانه بقسوة بنظراتها الحزينة، فما عاد لديه قدرة على تحملهما، أسرع إلى زرّ الضوء وأغلقه لتعمّ العتمة أرجاء الغرفة.
رمى بجسده على السرير جانب زوجته، ونام.
نومه كان مضطرباً.. تلك الكلمات الغريبة لنسرين، لهاث زوجته، صدى الانفجارات، جثة طفلٍ مزقته قذيفة مع دفاتره وكتبه، زنازة ضيقة ومعتمة تغص بالبشر، ثمّ رأى نفسه في المنام على هيئة تمثالٍ شاحب في فراغٍ أسود لانهاية له، وعينا نسرين تبدوان وكأنهما مدفعان يطلقان عليه القذائف إلى أن يفتت إلى آلاف

فجأة، تنهّى لأذنهما صوت باب المنزل وهو يفتح ويغلق، ثم صوتا زوجته وابنه يعلوان في المدخل.
صعقتهما المفاجأة التي لم يظنا أبداً أنها قد تحدث، شقّ الدكتور هاني وهو يهمس مذهولاً:
- جاءت زوجتي!!
نسرين وبقميصها الداخلي كاد يغمى عليها من شدة الخوف عندما سمعت صوت زوجته، ودون تفكيرٍ أسرع كمجنونة لتقفز إلى الكرسي وهي تنوي أن ترمي بنفسها من النافذة إلى الشارع حتى لا تراها الزوجة.
في ذات اللحظة دخلت زوجته إلى غرفة النوم، وهي تخلع معطفها بنزقٍ حاد. استدارت إليها نسرين من فوق الكرسي، ومن هول المفاجأة.. ذلك الخوف العارم جعلها تتجمّد في مكانها، وهي تنظر إلى الزوجة وكأنّها تمثالٌ نحته الخوف.
تأفّقت زوجته وهي تقول له بانزعاجٍ بالغ:
- لم نستطع الوصول لبيت أهلي حاولنا كثيراً، لكن كل المداخل إلى حيّهم مغلقة بالحواجز الأمنية، ويمنعون أي شخص من الدخول أو الخروج حتى يفتشوه..
مثل أبله كان أمامها وهو لا يعرف بماذا يجيبها، نسي كلّ اللغة في هذه الدقيقة. لمحت زوجته الطاولة والفواكه والنبيذ والسيجار..
ابتسمت وهي ترتدي ثوب النوم ثم قالت له:
- يبدو أنّك قد أعددت لنفسك سهرة جميلة يا خبيث..
ضحكت، سرعان ما صمّثت وهي ترمق باستغراب نسرين فوق ذلك الكرسي.
الدكتور هاني.. قلبه سقط بين رجليه، وأيقن في هذه الثانية أن حياته الزوجية قد انتهت.
اقتربت زوجته بفضول من نسرين وتأمّلتها لبرهة وهي تحك خدّها، ثمة انبهاؤٍ خطف روحها، فابتسمت ثم قالت:
- متى جلبت هذا التمثال الجميل؟ أليست هذه هي آلهة الحب عند.. عند.. ذلك الشعب القديم..
سؤالها الغريب حلّ عقدة لسانه، فأجابها بحروفٍ متلعثمة وهو يركل خفيةً فستان نسرين برجله إلى أسفل السرير:
- نعم حبيبتي.. إنها آلهة الحب عند الفينيقيين..
تأملته من عدة جهات وعيناها لم تشبعا من جمال هذا التمثال.. ثم تمتث له:
- شكراً يا زوجي العزيز.. كم أنت رائع.. رغم هذه الحرب القاسية لا يغيب عن بالك حبنا الجميل، ودائماً تفضّل مفاجأتي بهداياك الرائعة، هذا التمثال تحفة حقيقية.. سينهر به كل من يزورنا.. لكن، غداً علينا نقل هذا التمثال إلى غرفة الضيوف، لنضعه في الزاوية، وأنا سأجلب قطعة قماشٍ من المخمل وأضعها هنا على الكتف..
استدارت إلى زوجها، ثم حضنته بذراعيها وهي تقبله، همست له بخبثٍ مع غمزةٍ من عيناها:
- سأذهب لأضع رامي في سريريه.. وعندما أرجع سنسهر مع نبيذك سهرة جميلة. تستحق حبيبي ليلةً كلها حب، على هذه الهدية الرائعة..
خرجت زوجته من الغرفة وهو لا يفهم بشكلٍ واضحٍ ما قد حدث، ثمة غموضٌ كثيفٌ حطّ كغبارٍ على خلايا عقله، فأعاقه عن العمل.



ثقة أصوات انفجارات وتبادل لإطلاق الرصاص كانت تُسمع من بعيد. في مدخل البناء شاهدوا جارهم العجوز، وهو قادمٌ من الخارج يتكئ على عكازه، وما إن شاهداهم، حتى أخبرهم بحقن أن الحواجز الأمنية على مداخل الحارة تمنع دخول الناس وخروجهم من الحي تمهيداً لتفتيشه، ويمنعون أيضاً الطلاب والموظفين وقد أجبروه على العودة.

زفرت زوجته وقد أغضبها هذا الخبر، ثم حملت طفلها ورجعت لتصعد الأدراج إلى البيت وهي تشتم الحرب ومصائبها.

تمنى الدكتور هاني في سرّه لو يقتل هذا العجوز الحقيق، وقد دمر له خطته. لو أنه تأخر دقيقة واحدة فقط عن خروجه مع زوجته لنجحت خطته، رمقه بغيظ وهو يحاول الإفلات منه، لكن جاره العجوز أصّر على أن يناقشه بأخر مستجدات الحرب، ولم يستطع التخلص منه إلا بعد حوالي ربع ساعة.

عندئذٍ، راح يقفز على الأدراج بسرعة، وقبل أن يصل باب بيته ببضع درجات سمع وبوضوح ضجة عالية سرعان ما تلاشت، على إثر هذه الضجة شيء غامض خلع قلبه عن صدره، ليقتذف به إلى فراغٍ لا متناهي من العتمة.

أخرج من جيبه مفتاح البيت، ثم استطاع مرتبكاً بعد العديد من المحاولات الفاشلة دس المفتاح في ثقب الباب لتشتت انتباهه.

ما إن دخل إلى البيت حتى لمح زوجته في الممر قادمة من المطبخ إلى غرفة الضيوف ويدها مكنسة، وعندما شاهدته تنهّدت ثم تمتثل له بخجل وهي تميل برأسها للأسفل:

- أعتذر منك حبيبي لم أقصد هذا.. حملت التمثال لأنقله إلى غرفة الضيوف، لكنّي تعثرت فسقط مني وتحطّم.. أرجوك لا تغضب.. - تحطّم؟!

صاح كمن فقد عقله، وقنبلة زهولٍ تنفجر على ملامحه. لم يصدق كلام زوجته، هروا إلى غرفة الضيوف وجسده يرتجف.

على أرض الغرفة شاهد الكثير من القطع الخزفية متفاوتة الحجم متناثرة بشكلٍ عشوائي على البلاط، لم يصدق عينيه.. اقترب ثم انحنى ليجثو على ركبتيه وروحه تحبو كرضيعٍ أعمى على حافة الانهيار.

تأمل هذه القطع الخزفية الملونة، ثم أجهد الدكتور هاني ببكاءٍ مرير.

بكي بمرارة مثل طفلٍ صغير، صوت بكائه كان عالياً كنشيج حدادٍ على عزيزٍ قد رحل إلى العالم الآخر.

ولأول مرة في حياتهما الزوجية منذ سنوات عديدة، تراه زوجته يبكي.

من بين دموعه راح يكس بكفيه تلك القطع ليجمعها إلى بعضها، وروحه تتمرّق تحت وطأة قهرٍ هُشّم له كيانه بأسره.

كان جسده يرتجف ونشيج بكائه يعلو، وهو يهذي بحزن:

- الحياة مجرد كذبة.. الحياة مجرد كذبة.. الحياة مجرد كذبة.. إلخ..

ثقة قطعة خزفية شفافة اللون، بيضوية الشكل.. انتبه إليها صدفةً من بين القطع الأخرى فالتقطها بسبابته وإبهامه ليرفعها إلى عينه.

تأملها بصمتٍ لدقيقة، ثم اكتشف أنها دمعة ■

القطع الخزفية. وهو على حافة الاختناق استيقظ من هذا الكابوس المريع، والفرغ ينهمر من وجهه مع زخات العرق، كان هذا أول كابوس يشاهده خلال أربعة عقود ونصف.. مساحة عمره.

انتبه الدكتور هاني إلى أن شمس الصباح تملأ فضاء غرفة النوم حوله، ثقة ألم فطيع كان يفتك برأسه. قالت له زوجته عن جواره وهي أمام المرأة ترتدي ثياب الخروج:

- هيا عزيزي لقد تأخرنا.. يجب أن توصلني إلى الدائرة وتوصل رامي إلى مدرسته قبل أن تذهب إلى العيادة. وكأنه تذكر أسوأ حدث في حياته، التفت بذعر إلى هناك لينظر إلى نسرين.

ما زالت على حالها كما كانت قبل أن ينام، تمثالاً لا حياة فيه فوق ذلك الكرسي.

نهض وارتدى ثيابه كيفما اتفق ناسياً اهتمامه المعتاد بأناقته، خرجت زوجته من الغرفة، فأسرع إلى نسرين وهمس لها:

- لا تخافي بعد أن نخرج سأرجع بسرعة لأفتح الباب.. أرجوك لا تحزني، لم أكن أتوقع أن يحدث كل هذا الجنون.. سامحيني، لا أعرف من أين جاء كل هذا الجنون وأيّ لعنةٍ قد أصابتنا و..

تمنى في سرّه لو أنه يبكي، لعلّه يغسل عن روحه كل هذا التعب الذي لوثها خلال نومه، لكن صوت زوجته منعه من ذلك.. فتأوّه بصوتٍ مخنوق، وثقة قبضة غير مرئية تعصر رقبته وكأنّها برتقالة لينة، وقبل أن يخرج لمح عن كذب على خذ نسرين دمعتها التي لا تزال عالقةً عليه.

على درج البناء وهو ينزل ببطء وكأنه هُرم خلف زوجته وطفله، كان يراجع في ذهنه خطته للمرة العاشرة، نوى أنه وبمجرد أن تصعد زوجته وطفله السيارة، أن يخبرهما بأنه قد نسي في البيت أوراقاً مهمة، ليصعد وحده ويفتح باب المنزل ويتركه دون إقفال، ثم يرجع ثانيةً إلى السيارة حيث تمضي مبتعدةً بهم عن هنا. عندئذٍ تخرج نسرين من البيت وتعود إلى بيتها، لينتهي هذا الكابوس الفظيع، ويرتاح من كل هذا الجنون.

أزمة المثقف العراقي في عصر التنميط العولمي

عبد الواحد مشعل

يعيش العالم اليوم تحولاته التاريخية التي يكمن أن ينتج عنها على الصعيد السياسي ظهور أقطاب علمية جديدة أمثال الصين والهند وربما روسيا التي تحاول أن تجد لنفسها مكانا في الخريطة العالمية المتوقعة، وتبقى منطقتنا العربية إلى فترات مقبلة تعيش حالة الإرهاص الفكري والثقافي، وهي ما يمكن أن نطلق عليه (الصدام بين فرعيات الثقافة الواحدة)، سواء بين السنة أم الشيعة أم بين الأفكار المتطرفة والوسطية أم بين الأفكار القومية والأفكار التي تروج للرأسمالية الجديدة.

مهب الريح إذا لم يلتحم المثقفون والمفكرون في مشروع نهضوي يرفع قواعد النهضة العربية من جديد بأسلوب يتناسب مع التحولات الحضارية التي يشهدها العالم، وهي مهمة صعبة.

يعيش المثقف العراقي نوعين من التنميط، الأول التنميط الثقافي المحلي القادم من التراث الثقافي للمجتمع العراقي، إلا أن هذا التنميط محكوم ببيئات مختلفة، فالمثقف ذو الامتداد البيئي البدوي لا يمكن له أن يخرج كليا عن نمطه القبلي، وإن كان قد تعامل مع الأحداث السياسية والفكرية المتعددة فهو لا يزال يعيش آثار ذلك، والتنميط الثاني عولمي محكوم بولادة النظام العالمي الجديد وتعامله مع وسائل العولمة الاتصالية، وقد وقع في فخ الازدواجية وهو يدافع عن نفسه بدفاعه عن الأصالة وبضرورة انتقاء الصالح من الأفكار والعناصر الثقافية وترك الضار منها أو حسب ما درج (نأخذ اللب ونترك القشور)، وهي مغالطة كبرى لأن الحضارة تأخذ بمساوئها ومحاسنها معا، وهذا الرأي نجد له صدى عند المثقف الديني، سواء من الديانة الإسلامية أم المسيحية أم الصابئية، الذي يعد القيم الاجتماعية التي تربي عليها المجتمع ضرورية لإبقائه متماسكا، لذا نجد

قلب الطاولة على كل الراضخين لدعوات رومانسية ومضله جميعها تصب في مصلحة اللاعب الغربي والإسرائيلي، وعاصفة بما تبقى من الأمن القومي العربي، إلا أن الذي حصل أن القوى الصاعدة في أغلب دول تلك الثورات لم تفلت من تصاعد موجات العنف والإرهاب ومشاريع التقسيم والتي سيكون العرب بفعلا في



لا شك أن (ثورات الشباب العربي الأخيرة) بعثت الأمل في النفوس وفي قدرة هذه الأمة على قلب الطاولة على كل الراضخين لدعوات رومانسية ومضله



في ظل هذه الظروف المضطربة يعيش المثقف العربي محنته، فهو يعيش حالة نكوص وتراجع منذ خمسينات القرن العشرين في الاهتمام بقضية رأي عام استنكارا واحتجاجا على سياسات نظم فاسدة مرتبطة بعجلة الاستعمار، حتى أصبح يدخل في عجلة التنميط الاشتراكي وتناغم دوره مع سياسية الدولة القومية التي لا تمنع هذا الاتجاه نسبيا. وفي التاريخ المعاصر وتحت تأثير أجواء معتمة يسودها الفقر والجهل والإحباط الذي أصاب الجسد العربي عامة بعد احتلال العراق، وانبطاح النظام العربي الرسمي لموجة التغيرات الجديدة ومعه كثير من المثقفين الذين هللاو لعصر جديد معتقدين بأن الإنسان العربي سيجد فيه الديمقراطية وحقوق الإنسان وبناء تنمية بشرية واعدة، إلا أن كل ذلك لم يحصل، بل على العكس تراجع المد القومي العربي وتراجع التمسك بحق تقرير مصير الشعب الفلسطيني تحت حجج واهية، وسراب لعبت فيه إسرائيل بحكمة ودراية حتى ترهل النظام العربي وأصبح اليأس يلف الإنسان العربي. ولا شك أن (ثورات الشباب العربي الأخيرة) بعثت الأمل في النفوس وفي قدرة هذه الأمة على

إلى مرحلة الاستيعاب والفهم لماهية العولمة نفسها، وصنف آخر يعادي العولمة دون أن تكون لديه البدائل أو الرؤى الراسخة التي فيها يرفض العولمة مكتفيا باستحضار التراث الديني وكذلك صدى الأنماط المحلية التي ينكرها أحيانا حتى بدت على بعض منهم مظاهر الازدواج، لكنه لا يمتلك سوى تلك الأصداء التي نشأ عليها دون أن يتمكن من نقدها، فهو منقَط بها على أكثر تقدير.

فمفهوم المثقف الذي تطور على يد الماركسي الإيطالي «أنطونيو غرامشي»، والذي يقوم على ضرورة أن يمارس المثقف دورا أساسيا في الدفع باتجاه التغيير والتثوير الاجتماعي، مشكلا نموذج المثقف العضوي، قد غابت صورته لدى المثقف العراقي اليوم، فبعض مثقفينا في الساحة الثقافية العراقية اليوم (متعلمون، وهم مقلدون للأنماذج الفكرية العالمية، كما أنهم ينتقلون من تيار إلى آخر، وكأنه يعكس فيهم هذا السلوك، حالة استعداد الشخصية العراقية للمناقلة بين التيارات المختلفة خلال المراحل التاريخية المختلفة للمجتمع العراقي وكأنها ترجمة لما وصفها عالم الاجتماع العراقي علي الوردي «بالازدواجية»، والشيء الجوهرى الذي بدأنا نلمسه ميدانيا أن مبادرة الشارع في المطالبة بالحقوق أقوى من مبادرة بعض المثقفين في صناعة الحدث، وإذا برز دور ما للمثقف فإنه قد يكون بدافع السلوك (الارتزاقى) أو أنه لا يزال منقَطاً بمحددات ثقافية أو أيديولوجية لا تبتعد كثيرا عن دائرة ثقافية محلية، أو بشكل مباشر عن الدائرة الطائفية، وحتى بعض المثقفين الذين يوصفون بالعلمانيين في الوقت الحاضر أصبحوا لا يخرجون عن تلك الدائرة، وبعضهم الآخر وقع في فخ التنميط العولمي دون وعي واضح بتأثيراته على منظومة القيم الاجتماعية السائدة في المجتمع، ولا سيما ما أحدثه الاحتلال الأميركي، من انقسام طائفي وعرقي تحت مفهوم حقوق المكونات الثقافية العراقية، دون أن يكون للمثقف صيحة وطنية خالصة، تهز المجتمع استنكارا لها سوى بعض المحاولات الخجولة. فلا يزال نموذج المثقف على غرار ما قام به كوندراسيه (المثقف) إبان الثورة الفرنسية، بعيد المنال في مجتمعنا العراقي وسائر البلاد العربية ■

كاتب من العراق



إبان الستينات والسبعينات، ولا سيما تجاه قضايا الأمة وفي مقدمتها فلسطين حتى بدا أولئك المحسوبون على التيارات التقدمية الثورية في الماضي محافظين ومنزوين وخائفين، ووصفهم أحد الشباب بالمرجفين لأسباب أبرزها خوفهم من التيارات الدينية أو خوفهم من الجمهور الذي بدا منقسما حسب ثقافته المذهبية والعرقية حتى قال أحد المثقفين الكلاسيكيين من (القوميين)، إننا نشعر بالخوف من الاهتمام بأي قضية مرفوضة من المشهد السياسي في المرحلة الحالية. حتى أصبح كثير من المثقفين في الساحة العراقية (تحت تأثير الموجة)، متأثرين بأنماط ثقافية معولمة دون الوصول

البعض منهم ينتقد التغيرات التي حدثت بفعل الاحتلال الأميركي للعراق وأدت إلى تفكيك البنية الثقافية العراقية أو تشظيها إلى طوائف وجماعات متناحرة وكأن مقولة ملك العراق (فيصل الأول)، التي مفادها أني أمام جماعات متناحرة وليس مجتمعا واحدا، قد اختبرت مصداقيتها في هذا الواقع. وقد تبلور لدى المثقف العراقي رؤى جديدة وأخذ البعض منهم ينظر إلى قضايا المجتمع بمنظار آخر، والشيء الذي وجدناه في الواقع الثقافي العراقي أن أفكار الشباب المهتمين بالثقافة أكثر حداثة من أفكار الأقدمين، على الرغم من أن اهتمام الشباب بعيد عن المسائل القومية كما كانت متقدمة

تلك الأبواب الكهربائية

راجي بطحيتش

هل تستغلين كوني امرأة علم عانس تعمل في المكان الخطأ.. وإذ أضاعت مرال الباب الكهربائي في المتجر الكبير أخذت تسأل الحارس الذي طالما اشتهت أمثاله شبه منهارة عن مكان الباب فتدحرجت بخطى متلاحقة نحو الباب الممعن في إغلاق ذاته لإلقاء احتمالات الياسمين نحو ديار الخسارة..

2

اعتقدت الصيدلانية التي تحمل شهادة الماجستير بامتياز في علم العقاقير المهدئة.. أنها بهذا قد تمسك تلك النجمة الزئبقية المملوءة نعمة ولكن هذا ما لم يحصل.. فها هي وكعادتها اليومية تحرق الوقت بعد نهاية دوامها في الصيدلية التي تحجب رائحة الطهارة فيها كل عبق إنساني ممكن.. تتجول في الحوانيت المجاورة ذاتها.. كل يوم.. كل يوم (عدا أيام الاثنين والخميس موعد دروس الرياضة الراقصة، وتخترع لذاتها أي شيء تشتتبه كي لا تتجول هكذا لوحدها في المدينة الصغيرة التي تتحایل كل مرة من جديد على الحقيقة.. ووحدها الحقيقة هي الضحية التي لا تنافس هناك..

إبرة لخييط ينتظر كي يمزق قطعة قماش.. فرشاة أسنان لأن القديمة ضاعت في غياهب النسيان.. قميص أخضر مكشوف يلائم التنورة الأسكتلندية التي أرسلتها العمه من لندن أملا بأن مناسبة مفرحة تقف قريبا حيث لا ندري.. ولكن لا شيء يحدث في تلك المدينة ولا يدخل رجل وسيم فارغ الطول إلى الحانوت ليسرقها بإصرار نحو زاوية لا ترحم من الصخب.. لا يحدث هذا ولن يحدث.. إنه العجز حين يضاجع الجمود.. ولا يجد المرء أي مرة أي شيء يبحث عنه في المتجر وحتى في داخل مراحضه..

إن مجرد العودة إلى البيت في الخامسة مساءً يعني البقاء هناك والاستسلام لفكرة الجلوس مع أمها وإخوتها برفقة الجارات الشريرات أو لمشاهدة التلفزيون والحلم بنضوب الحلم..

بعد رحلة علمية صاخبة في القدس ها هي ابنة السادسة والثلاثين تنام في مكان مربع.. في المكان الذي ولدت فيه في نفس الغرفة حيث تنظر دمي الطفولة المغبرة إليها ساخرة.. في الغرفة الوحيدة للأولاد الصغار أو الأخوة الكبار الآن.. وأكثر ما يزعجها أن تسمع في يوم ما أخيها الأصغر ابن الحادية والعشرين.. أن تسمع صوت استمنائه أو أن تلاحظ تغيرا في نظرتة إليها حيث يصبح لهيبا أكثر

ذلك الباب الكهربائي الذي يشرع أجنحته تلقائيا ويقفل ذاته عندما يجد أن ما يفصل بين الواقعيين أو العالمين أو المصيبتين قد أصبح جلا بما فيه الكفاية كي يحدث الفصل ويتجسد بين لحظة وأختها وبين رؤية الماسة والفوز بها.. لكن الباب قد لا يفتح أبدا وأو قد لا يقفل إن ابتلى المنظومة عطب كهربائي.. فتتجمد اللحظة منتظرة أحدا.. أحدا ما..

1

جاءت مرال إلى الصيدلية محملة بوصفة طبية مزيفة تحتوي على أقراص منومة قررت أن تتلعج جلا لكي تستريح من وجود أمرين: أولا: إخوتها الذكور مدعومين بأهماء والذين مروا ويمررون (جميعهم) لها حياتها من ساعة استيقاظها وحتى سباتها بحجة أنها يتيمة الأب -وآخر العنقود سكر معقود- وأنها بنت ستظل وتبقى ضلعا قاصرا و.. وهي بموتها هذا ستساهم في توقف وجود هؤلاء في حياتها أو لا حياتها.. وبالتالي ستحل أعظم مشاكلها وستذوق طعم الحرية بحق.. وستضاجع كافة الرجال الذين تشتهي الكبار منهم والشبان وستقيم للقضبان الرجولية معرضا كبيرا وعلى جميع أشكالها وأحجامها الزهري منها والأسمر الطويل منها والأكثر طولا المطهر منها وأبو طربوش.. معرض لن يستطيع أخاها المتوسط -الذي طالما امتطى مثل هذه القضبان وغيرها بعلم الجميع- وصوله لقلتها ثم التلذذ وحيدا بما طرحته الطبيعة من بدع للذكورة..

ثانيا: ذاك الانتظار الجبري لعريس لن يأتي مما سيضطرها للانكسار وسط ضغوط المحيطين والقبول برجل مخبول يحمل شهادة طب مريبة من إحدى الدول والجمهوريات المتفككة..

أعطت مرال الصيدلانية ورقة من فئة المئة ثمنا للدواء ولم تلحظ في عيني صاحبة الرداء الأبيض علامات تدل على تشكيك في صحة الوصفة ناولت الصيدلانية الباقي لمرال متمنية لها بلهجة جافة -وكانها تقول لنفسها سئمت من هذا العمل أنا لم أتعلم ماجستير في العلوم الطبية والصيدلة والكيمياء الحيوية والعضوية والتفجيرية والوراثة كي أبيع هذه البلهاء حبوب منومة ليتها لا تستيقظ منها أبدا- النوم الهانئ والنوعي.. لكن الباقي كان عبارة عن الباقي المفترض وورقة إضافية من فئة المئة.. استدارت مرال بتردد عظيم وكأنها تنتظر صوتا يقول لها أعيدي ورقة المئة أيتها الجبانة الحمقاء



الرياح الصيفية الجافة الآتية من العراق أو إيران لتبقّيتها تتقلب في جحيم الرطوبة الصيفية العنيدة.. ولكن ما الجدوى.. فعلا ما الجدوى ففلسطين صغيرة وحتى وهي موحدة تحت مظلة الاحتلال كما يشبهها بعض الوقحين بكسّ العقرب.. فجبّالها قريبة من ساحلها وهضابها سرعان ما تتكسر لتصبح أغوارا ومروجا.. ما الجدوى إذن.. منع الحارس في ذاك القسم المغلق من فائن المقيمة فيه أن ترافق زوارها نحو الخارج ليس بهدف الهرب من المشفى بل لمجرد الخروج من المكان، من الحيز، الشعور بمعنى الخروج ثم العودة.. لمجرد العودة..

بعد منعها وقفت فائن مقابل الباب الكهربائي تتأمل اللاشيء بوجود غير نهائي يغذي نفسه من محيطات الفناء.. تعالت الصيحات من الداخل بعد إن انتابت أحد المرضى نوبة صرع جعلته يشكل خطرا على المحيطين.. وعلى نفسه.. هرول الحارس نحو منبع الصيحات دون أن يغلق الباب الكهربائي بإحكام.. ألقّت فائن بوجودها جانبا للحظة.. فتحت الباب بإشارة نحو أعلاه وخرجت.. ثم مشّت ومشت.. شاهدت فرسين تجريان وراء مصدر مفترض للرياح.. ونسرا يلتقط أشلاء ضحيته فاراً من العار.. والشمس تبصق ما فاض من لعابها الجمري على شكل دنس.. ثم مشّت ومشت فواجهها جداران يتصلان ببعضهما دون أن يلتقيا في نقطة بعينها.. جدار المستشفى.. وجدار آخر..

كانت فائن قد نسيت عند تنفيذها للهروب الارتجالي هذا أنها عالقة في قاع كس العقرب حيث لا قاع بحق ولا مخرج ■

كاتب من فلسطين مقيم في الناصرة

إحراقا وبالتالي تفتيتا للجنة المنسية الملقاة..
* باستطاعتي أن أولج شهاداتي هناك في الأسفل لعلي أجد متعتي وخلصي..
..خلاصي من عجزتي..
حسناً.. ما أفسى أن يستيقظ الإنسان بعد الخامسة والثلاثين خاصة بعد أن قطع أشواطاً وأشواطاً من العيش في السرير الضيق الذي تلمس به أسرار بدنه لأول مرة.. إنه الذل بعينه متجسداً على الأرض ولا أحد يفهم.. الأشخاص الذين تفتتوا في العواصم.. في لندن وباريس ونيويورك وبرلين وهؤلاء الذين تزوجوا وتزوجن وتحولوا وتحولن إلى أشياء لا تنظر إلا لما يغطي ظلها.. وأولئك الذين ماتوا أو حتى ماتوا عن المخيلة.. وأولئك اللواتي تحايلن على الوهم وغادرن إلى إحدى مدن الاختفاء في خارطة الوطن للعمل في جمعيات أهلية أو ما شابه ذلك..

التقطت الصيدلانية بحركة حتمية لا رجعة منها طوق الذهب المرصع بالماس والذي سقط من سيدة المجتمع التي كانت تختار معطرا للمرحاض وتضعه في سلة مشترياتها.. وتراجعت الصيدلانية بجزع مطعم بيأس غير مفهوم وارتمت نحو المدخل الكهربائي الذي فتح ذراعيه ليحتضن الغبار.. أكان هذا رجلا وسيما أبيض الشعر أزرق العينين عريض الكتفين يداعب إحدى شفثيه الشهوانيتين بالعرق؟..

3

في القسم المغلق رقم 3 من مستشفى الأمراض النفسية في المنطقة الحارة المحشورة بين ما احتل في العام 1948 والعام 1967.. أراض قريبة من البحر ولكنها ليست على شاطئه تماما بل أخذت منه الرطوبة المزعجة السمجة وهي منطقة قريبة من الهضاب ولكنها ليست هضبة بحد ذاتها بل إن الهضاب المرتفعة شرقا تحجب



هذا الشاعر

لي حلم متواضع: أن يرى أصدقائي قصيدتي، لا أن يقرأوها. للقراءة تاريخٌ ملوث، مهما حاولنا وعملنا، لن نستطيع إعادة الكلمة إلى براءتها الأولى. فهي تعجّ بالمعاني وتحشد بها من خلال الاستخدامات اليومية في مختلف العلوم والحياة الاجتماعية. في البدء كانت الكلمة، قالت المسيحية، وهي للقراءة هنا، وكذا القرآن يأمر: اقرأ. ونجد إرغامات مماثلة في أديان وعقائد وأيديولوجيات قديمة ومعاصرة. أنا أعود إلى روح الشعر، إلى كلكاش، هو الذي رأى كل شيء، رأى ولم يقرأ. إنه حتى لم يكتب ما رأى، وإنما غنى ما رأى. الكتابة جاءت في ما بعد للتوثيق.

عليك أن ترى القصيدة منذ بدايتها، منذ بوابتها الأولى وإلى مجرة من الصور والإيحاءات التي تنسيك الكلمات وقراءتها. الشاعر لا يكتب قصيدة، لا يقول، لا يعبر، وإنما يقدم قصيدة، يقدم عالماً آخر: ليتني أستطيع تقديم قصيدة بكاميرا. الإنسان شجرة صور، حقيقة تركها لنا معلّم مكسيكي اسمه أوكتافيو باث.

صلاح فائق

صلاح فائق

لا توجد قصيدة خارقة ولا تفكير مع الشعر

أقامت مجلة "الجديد" في إطار حفل انطلاقتها بلندن يوم 12 من شهر فبراير، أمسية تكريمية للشاعر صلاح فائق صاحب "رهائن" و"تلك الأيام" و"رحيل"، بمناسبة بلوغه السبعين، وذلك إعلاناً منها عن سعيها إلى الاحتفاء بعلامات رائدة ومؤثرة وإن تكن مهمشة. في الثقافة العربية. وقد أصدرت مجلة "الجديد" ديوان صلاح فائق الجديد الموسوم بـ"غيمة في غرفة الضيوف" ليبلغ نتاجه الشعري مع هذا الديوان 23 عملاً شعرياً، يشكل مجموعها محطات في تجربة رائدة لشاعر لطالما كان فريداً بين أقرانه السابقين منهم، واللاحقين به من الشعراء الذين انضوا تحت لواء ما يسمى بـ"قصيدة النثر" أو "القصيدة الحديثة".

يقول صلاح فائق: عندما أقرأ شعري على كربي يهز رأسه وينظر إليّ كأنه يفهمني، هذه ليست وحدة بالمفهوم التقليدي، بل صداقة الأشياء، الحيوان، القرد والعقرب، كأنه منها، وكأنها منه، حتى أنك وأنت تنظر إليه ترى أحصنة وتماسيح وعقارب وثعابين وفراشات تعبده. لقد غادرنا الشاعر، الذي يعيش بيننا، ونراه يمشي ويتكلم ويفكر، إلى عالم خاص، الفعل فيه درجة من درجات السكون، الحياة فيه وجه آخر للموت، حقيقي جداً، ووهمي، قريب وبعيد في آن، بيننا وليس بيننا.

كل ما يلمسه صلاح فائق يتحول إلى شعر، كل ما يمرّ به يتحول إلى شعر؛ يعبر بنهر، فإذا النهر عرس أو جنازة والأسماك نساء، ينظر إلى السماء فإذا بها تتحول إلى بقرة أو تمساح، يأتي بأكله وقبل أن يلمسه تأخذه المخيلة إلى بيت عراقي وأب وأم وأبناء وذئاب جائعة في مكان ما. يربط حذاه فتغوص قدمه في صحراء حارة ودامية، مشاهداً ربما أو لم يمشها أبداً، إنه الشاعر الذي وجد الشعر ووجده. لا يفكر، يكتب ولا يعرف إلى أين يذهب، لا ينتظر القصيدة ولا يبحث عنها وهو القائل: أكتب كنحات أو رسام، أبداً ولا أعرف ما سأنتهي إليه، الشعر اكتشاف.

في مستهل أمسيته التكريمية قال صلاح فائق: عندما بلغ ميخائيل نعيمة السبعين، كتب كتابه "سبعون"، وكأنه يستغرب من بلوغه هذه السن المتقدمة، أفكر في أن أكتب "ثمانون".

صلاح فائق الذي طوى السبعين، وما زالت له روح طفل وعينا طفل، ليس بيننا حقاً، لقد أخذ الشعر منذ زمن طويل إلى عالم لا يقاس بالزمن، ولا أحد فيه يحيا أو يموت.

في ظل أجواء التكريم أجرت الشاعرة لمياء المقدم حواراً مع صلاح

حضر الأمسية جمع مختار من الشعراء والأدباء والفنانين، وقدّم الضيف صلاح فائق الشاعر نوري الجراح، معتبراً أن فائق صوت فريد في الشعر العربي. وفي مستهل الأمسية ألقى الناقد خلدون الشمعة كلمة حول شعر صلاح فائق بين مواطن القوة فيها، كاشفاً عن موقعها وأهميتها في حركة الشعر العربي الحديث.

ثم قرأ صلاح فائق من دواوينه المختلفة، ومن ديوانه الجديد، وتحدث عن حياته وتجربته. وشارك في الاحتفاء بفائق بقصائدهم وقصائده الشعراء: العراقيان خزعل الماجدي وسلام سرحان والجزائري أزراج عمر والتونسية لمياء المقدم، وحيّاه فاروق يوسف بكلمة بديعة.

لم تكن قاعة عادية، ولا لقاء عادياً كالذي يجمع الشعراء. كانت "غيمة في غرفة الضيوف"، لندن البيت الذي احتضن الشاعر العراقي الكبير صلاح فائق لمدة عشرين سنة، تستقبله اليوم زائراً، عابراً كغيمة في سماءها التي لا تصفو أبداً. سماؤها التي دفعته، كما قال، إلى التحليق بعيداً، مطارداً شمساً منفية وراء بحار، فالشاعر العراقي الذي فضّل العيش في قرية نائية، في جزيرة نائية، في بلد ناء هو الفلبين، يأتي اليوم ليلتقي أصدقائه، ويقرأ شعره، ويستمتع إليهم يقرؤون شعرهم احتفاءً به، ويقدم كلبه كقارئ وفي.

في كلامه مع أصدقائه، يذكر صلاح فائق كلبه الذي تركه لدى جاره الفلبيني ليتسنى له القدوم إلى لندن ومشاركة الجميع احتفالهم به، الكلب بعيد وصاحب الكلب، الذي تعود أن يقرأ شعره على كلبه فقط، يقرأ اليوم لفصيلة أخرى من الحيوانات. فالعالم لدى صلاح فائق حيواني بالدرجة الأولى، وليس الإنسان سوى حيوان من نوع آخر، ليس أكثر أو أقل أهمية من كلب تركه عند جاره.



فائق حول الشعر والسفر والحب والحرية والحرب والانتفاضات والمنافي، نشره في ملف تحت عنوان "هذا الشاعر"، مواصليين الاحتفاء بتجربة الشاعر الكركوكي الذي وصفته محاورته بأنه "شاعر كل ما يلمسه يتحول إلى شعر".

كل ما تلمسه يتحول إلى شعر:

صلاح فائق هذا لأن لي تاريخا مع الشعر، النحات يحول الطين إلى عمل فني، وكذا الشاعر، يتكلم مع الصخر كالنحات، ويستمتع لكل شيء. تحتاجين للوصول إلى هذه الحالة زمنا طويلا.

هل وصلت إلى الشعر؟

صلاح فائق أعتقد أنني وصلت إلى المجرة أو المكان أو فضاء أو أفق ما، هو الشعر. نحن لا نذهب إلى الشعر، هو الذي يأتي إلينا. هناك أعمال قمت بها في ماضي، لا احتملها الآن، حسب تجربتي الحالية. في وقتها كانت شيئا جديدا ومختلفا، هكذا يتم التطور والانتقال إلى شكل جديد. لا يوجد نص خارق، النص دائما منقوص، وكما له في نقصانه. لست راضيا عن شعري إلى الآن، لا يوجد رضا، هناك عملية مستمرة، ربما في العام القادم أكتب شيئا أفضل، أو ربما أصمت، هذه هي الحياة، الشعر والحياة شيء واحد. لا أكره أعمالي، وليس من الصحي أن نكره عملا أنجزناه، ثم اعتبرناه ناقصا، كل نص هو توثيق مهم للتجربة وللحالة الذهنية التي يمر بها الشاعر في مراحل.

ما رأيك في الشعراء الموجودين الآن في الساحة؟

صلاح فائق لا أعرف عنهم الكثير، لا أقرأ لهم. ربما لواحد أو اثنين، لكن للأسف لا أرى أملا كبيرا في الكثير من الشعر. كأنه لا يزال في ماض بعيد. ما ينقص التجارب الحالية أن الشعراء لا يكتبون عن أنفسهم بل عن موضوعات. الموضوعات غير مهمة، لا أريدها، أنا أريد أن أعرفك أنت، كيف مخيلتك؟ كيف حياتك؟ كيف طفولتك؟ كيف تنظرين إلى الأشياء؟ يجب أن نكتب عن أنفسنا فقط، ومنها تطلع الأشياء ويتشكل العالم من حولنا.

الشعر لا يأتي دفعة واحدة، لكنه يتربى لدينا، فلا بد من تجارب كثيرة. نماذج قليلة فاجأها الشعر مرة واحدة لكنها لم تحتل وفرت منه، مثل رامبو أو لوترمايون، لأنهم شباب لم يحتملوا انفتاح الشعر المفاجئ أمامهم. هربوا.

الشعر إذا لم يتطور تطورا طبيعيا يصبح مخيفا، شيئا خارقا، مثل الإلهام، شيئا نبويا. فجأة يكشف الشخص الشعر بداخله وبسبب صعوبة الاستمرار في هذا مع جسده وعمره

يهرب ويترك كل شيء. رامبو هرب وصار بائع أسلحة في أفريقيا، لكي يتخلص من الشعر. ولوترمايون نفس الشيء، هذا الشاعر مذهل، خارق وأحبه أكثر من رامبو.

خلق عالم خاص بك من خلال اللغة يحتاج زمنا طويلا، وليس كتابا أو كتابين. جلال الدين الرومي لديه كتاب واحد عبارة عن 10 مجلدات وفي النهاية لديه جملة مدمرة يقول "توقف، فقد جف القلم". انتهى بعدها، ولم يكتب بعدها أبدا. استغرق كتابه 20 سنة، في علاقة مع نفسه وماضيه واللغة. ووصل إلى مرحلة قال لنفسه "أذهب، فقد جف القلم".

الرسام مثلا أو النحات، قد يصل إلى مرحلة الحديث مع الحجر وسماعه يتألم أو يتأوه تحت أصابعه. وهكذا الشاعر في علاقته بالأشياء.

هل لديك عادات مرتبطة بالكتابة؟

صلاح فائق في السابق نعم، كنت أدخن وأنا أكتب، وهذه عادة تعلمتها من الصحافة، لكن لا أقترح على أحد أن يدخن أو يشرب وهو يكتب، لأن في ذلك تشتيتا للتركيز. أنا أحب مثلا أن أسمع موسيقى وأنا أكتب فقط، لا أشرب أو أدخن. لا أعرف متى سأكتب، أبدا، الروائي يعرف ويلتزم ببرنامج طويل، الشعر ليس هكذا. لا أنتظر الشعر، لكن معي دائما ورقة وقلم، وكلما أحسست أنني أريد أن أكتب أكتب، لكن لا أفرض على نفسي شيئا، لأنه سيكون مفتعلا. ومشاعره ليست حقيقية. الفلبين:

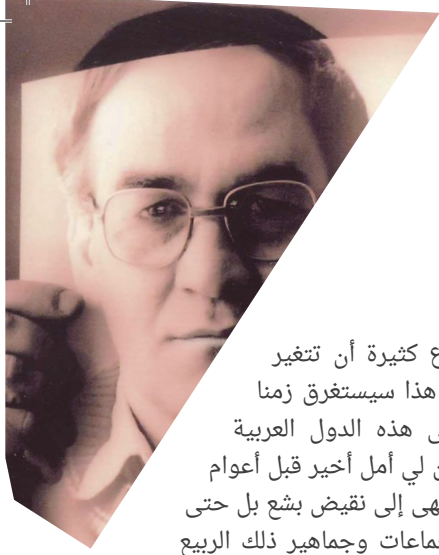
الفلبين مجتمع ومتنوع وحي، بها 9 لغات. لا علاقة لها ببعضها، هناك 7200 جزيرة في الفلبين. وعبر التاريخ هذه الجزر كانت منعزلة فطورت لغاتها الخاصة. هناك 200 لهجة وكل الأديان موجودة، من البوذية إلى الإسلام، والإسبانية تُتكلّم هناك إلى الآن. يوجد تنوع مذهل، لغوي وديني وثقافي.

لم نسمع عن أسماء كبيرة في الشعر أو الفن هناك؟

صلاح فائق لديهم شعراء كبار يعيشون في أميركا ويكتبون بالإنكليزية، لكن داخل الفلبين يكتبون بلغات محلية لا أفهمها. للأسف لا توجد ترجمات وهم ليسوا متقدمين في هذا المجال، تكلمت مع الكثيرين، وقلت لهم لا بد من إيجاد مركز ثقافي في كل جزيرة للتوثيق، لكن لا يوجد. الآن تغير الأمر بسبب الإنترنت وبدأ يظهر شيء منها. الدولة لديهم غير مهتمة بالثقافة، هناك دور نشر، وصحف ومجلات لكن الدولة لا تهتم بالثقافة.

أعيش هناك منذ 20 سنة وأحيانا أشعر أن إقامتي طالت أكثر من اللازم. بقيت في لندن 20 عاما قبلها، ولا أرتاح في لندن لأنني أكره الشتاء، أينما يصلني الشتاء

لا أنقح القصيدة إلا نادرا، ثغرات القصيدة مهمة وتعبر عن الشاعر فلماذا نخفيها؟ لتجاوز هذا الشيء والوصول إلى نوع من الكمال لا بد أن تخرج القصيدة بنقائصها وثرغراتها من دون تصحيح



يبدو أنه سيتوقف قريباً. على أوضاع كثيرة أن تتغير لتلائم رغبات ومصالح الدول الكبرى، هذا سيستغرق زمناً أطول من القتل اليومي وتدمير بنى هذه الدول العربية المبعثرة، من الخليج إلى المحيط. كان لي أمل أخير قبل أعوام وأثناء ما سقي بالربيع العربي، لكنه انتهى إلى نقيض بشع بل حتى أسوأ من الأنظمة التي ثارت عليها جماعات وجماهير ذلك الربيع الفاشل: انظروا ما حدث لليبيا، العراق، سوريا، اليمن وغيرها من البلدان العربية البائسة. لقد تم إنهاك هذه الشعوب تماماً ولم يعد القتال الدائر في هذا البلد أو ذاك إلا بين مجموعات تنفذ مخططات لصالح هذا النظام أو ذاك لهذه الجهة الدولية أو تلك. ما سينتهي إليه الوضع الحالي في هذه البلدان هو الأسوأ بعد.

ما هو موقفك من حريق المشرق العربي؟

صلاح فائق ماذا يمكن أن يكون موقفك سوى الأسف والحزن. لست في عمر ملائم للانخراط في أي نشاط معارض أو ثوري. إلى جانب أنني بعيد جداً عن هذا المشرق، وقناعتني أن الكتابة الصحفية وأي نشاط إعلامي آخر، لا يمكنهما تعديل أو تغيير أي شيء ذلك لأن إنهاك الناس في حروب وصراعات أدى إلى يأس تام. ما كان مشهداً مليونياً انتهى إلى بضعة آلاف من المقاتلين المحترفين هنا وهناك وتحت شعارات طائفية أو دينية لا تمت بأي صلة إلى المطالب الجماهيرية السابقة.

كيف تقيّم وضع إيران وعلاقتها بما يجري في المنطقة؟

صلاح فائق إيران مثل أي دولة كبرى لها مصالح وطموحات في التوسع والهيمنة على أرض ونفوس جاراتها العربيات، تساعدنا في ذلك هيمنتها العنيفة على الشعوب الإيرانية، أموالها الطائلة وامتداداتها الطائفية في هذا البلد أو غيره. إنها عملياً تحتل مناطق وجزراً عربية، هل تحتل العراق تماماً ولها دورها الفعال قتالياً واقتصادياً وسياسياً في سوريا ولبنان. ما نراه في العراق هو أن الأحزاب الطائفية وحكوماتها تابعة تماماً لإيران. كما أن إيران تملك قوة عسكرية كبرى لدعم الحكومة العراقية، الفاشلة على كل مستوى وصعيد، وهي أيضاً تشارك في القتال الدائر في العراق لحماية التركيبة السياسية والطائفية لهذه الحكومة.

سوريا، ما المخرج؟

صلاح فائق المخرج هناك هو في إزالة هذه الطغمة الحاكمة، والتي تسببت حتى الآن في قتل مئات الآلاف من أبناء هذا الشعب وتشريد الملايين منه في كل أنحاء العالم كانت بداية ثورة الشعب السوري

أهرب، لديّ رعب من الشتاء، في الفلبين لا يوجد شتاء نهائياً، لديهم موسم أمطار لكن الحرارة لا تنخفض تحت العشرين أبداً. خلال هذه الأيام في لندن، لم أخرج من الفندق، لا أحب طقس لندن، لأنه يحدد لي أين أذهب، لكن في الشمس أنا حر وأختار المكان والوقت الذي يناسبني. في الصيف أحب أن آتي إلى لندن لبضعة أسابيع أو أشهر لكن سرعان ما أهرب.

أحياناً وأنا أستقل الطائرة عائداً إلى الفلبين، أتساءل، ما الذي يرجعني إلى هناك؟ لكن لا أجد الجواب. اخترت هذا المكان بنفسني، أحببت هذا البلد حباً عجباً، بلد رائع ذو طبيعة مذهلة، كل جزيرة مختلفة عن الثانية. في البدء كنت أنتقل من مكان إلى مكان، الآن استقرت في مكان. جئت إلى هنا زائراً، وقلت في ذهني إنني إذا تقاعدت يوماً فسأعيش هنا، بعد ثلاث سنوات فقط أفلست شركتي واستقرت هنا. أعيش هناك مع كلبتي تشيري (فاكهة). ولدي ابنة في لندن اسمها هلا، من هيفاء زكنة، التي كانت شيوعية بالجبل ومقاتلة وسجناً معاً. تزوجتها سنوات طويلة. هيفاء وهلا تعيشان الآن في لندن، كلتاهما متزوجة ولها حياة جديدة.

هل تتابع أحداث العالم العربي، ما الذي حدث في المنطقة وماذا ينتظرها في المستقبل؟

صلاح فائق حين كنت في بداية شبابي، في الشهر الثاني من 1963 وقع انقلاب عسكري في بغداد وقعت على إثره مجازر رهيبة ضد اليساريين، وفيما يعد شملت الكورد أيضاً في حرب وحشية لإبادة الفلاحين في قراهم. كما قام الانقلابيون بإعدام أعدائهم في ساحات عامة في مشاهد احتفالية. في الثمانينات اعترف مسؤول حزب البعث قائد ذلك الانقلاب الدموي بأنهم جئنا إلى السلطة في قطار أميركي، وكان اسمه علي صالح السعدي، أنا بسبب خوفي من الاعتقال والتعذيب، التحقت بقاعدة قتالية قرب مدينتي كركوك، وكنت من مؤيدي الحزب الشيوعي آنذاك. بقيت أطول من سنة ورأيت فضائع الحرب هناك أيضاً. منذ تلك البدايات لم يتغير الكثير في العراق وغيره، انقلابات في كل مكان: اليمن ودخول الجيش المصري لدعم السلطة الجديدة، ودامت تلك الحرب لسنوات، ثم انقلاب القذافي، انقلابات أخرى في العراق وسوريا، الجزائر والصومال، مصر وغيرها. ثم كانت هناك حروب كبيرة، فاشلة، مع إسرائيل، إيران. وهكذا ما أقصده من هذه المقدمة المملة هو أنني لم أنعم بسنوات هائلة ومريحة في هذه الحياة، حتى هربت من وطني وبلا عودة منذ أربعين عاماً. معنى هذا أنني عشت معظم حياتي في بلدان أخرى، لذا فإنني لا أستطيع أن أتبحر بمشاعر وطنية، إلى جانب أنني قانونياً مواطن بلد آخر.

إن ما رأيته وعشته في بداياتي ما زال مستمراً بأشد أشكاله عنفاً، سوى أن العنف وصل إلى ذروته خلال السنوات الأخيرة ولا

لا أرتاح في لندن لأنني أكره الشتاء، أينما يصلني الشتاء أهرب، لديّ رعب من الشتاء، في الفلبين لا يوجد شتاء نهائياً، لديهم موسم أمطار لكن الحرارة لا تنخفض تحت العشرين أبداً.

صلاح فائق بين الشاعر فاروق يوسف إلى يساره والناقد خلدون الشمعة إلى يمينه خلال احتفالية مجلة «الجديد» في لندن.



في الوطن العربي مثير للاشمئزاز. لخمسين سنة لم ينشروا لي إلا ثلاث مجموعات: رهائن، أعوام ورحيل، والأخيرة كانت مبعأة بالأخطاء الطباعية وهذا أرغمني أن أعيد طبعها على حسابي في لندن في أواسط الثمانينات. من حسن حظي أنني احتفظت ببعض الصداقات المتميزة والوفية وكنت ألتقي هؤلاء الأصدقاء كلما زرت لندن كل عدة سنوات. في العام 2011، استطاع صديقي الشاعر نوري الجراح وصديقي الآخر، الشاعر صالح دياب، من ترتيب دعوة احتفالية لي في مدينة سييت في مناسبة مهرجانها السنوي للشعر. وفي هذه المناسبة طبعوا لي كتاباً بترجمة مختارات من قصائدي القصيرة إلى الفرنسية. هناك فوجئت باستمرار الاهتمام بي وبشعري خلال كل تلك السنوات التي كنت أعيش فيها حياة منعزلة. هكذا توفرت لي الفرصة لأعيد النظر في كومة كتابات وقصائد كانت ملقاة تحت سريري. وقد قام صديقي الشاعر خالد المعالي بنشر وإعادة نشر عدة مجموعات، كما نشرت دار صافي في واشنطن مختارات من مجموعاتي مترجمة إلى الإنكليزية، ودعيتني الدار إلى هناك لقرارات شعرية قمت بها. تم أيضاً نشر كتيبي، السنة الماضية والحالية من قبل عدة دور نشر، منها كراس جميل كتبه الشاعر والناقد العراقي عبد الكريم كاظم وهو عن كولاجاتي ونشره الصديق الشاعر ناصر مؤنس، صاحب دار مخطوطات، ومجموعة أخرى من قبل دار وراقون في البصرة، ومجموعة في القاهرة من قبل جماعة أنا الآخر. دار صافي في أميركا تنشر وتعيد نشر عشر مجموعات هذه السنة في خمسة كتب، وقد علمت أن مجموعاتي الجديدة ستظهر هذه السنة أيضاً في مصر، بيروت وغيرها. هذا النشر الكثير حصل بعد سنوات من الانتظار والعمل الدؤوب وأتمنى أن أواصله حتى النهاية. أخيراً نشرت لي المجلة الجديدة، الجديد، في لندن مجموعتي الأخيرة، غيمة في غرفة الضيوف، وقبل أسبوعين هل هذا سباق مع

سلمية واحتفالية، حوّلها النظام إلى مجازر يومية منذ سنوات ولا تبدو نهايتها قريبة في ظل الصمت الدولي أو في الحقيقة في مجرى تواطئه مع هذا النظام ورموزه في كل المجالات.

كيف سينتهي الشعب السوري هذه المأساة؟

صلاح فائق: لم يبق لهذا الشعب ما يخسره في نضاله ضد الظلم والقتل اليومي والقصف ببراميل البنزين وأمام أنظار كل المجتمع الدولي، الذي لا يريد إيقاف هذه المجزرة.

هل ساعدتك المسافة أن ترى الأشياء بشكل أفضل؟

صلاح فائق: صار سهلاً أينما كنت أن ترى ما يجري في هذا العالم إذا توفر لك الإنترنت أو الفيسبوك. ما يساعد أيضاً هو البعد عن مركز الأحداث، مما يجعل فهم الأحداث موضوعياً وليس عاطفياً. أنا بلا تلفزيون أو راديو أو صحف هنا لأنني أقيم منذ زمن طويل في جزيرة بعيدة وفي أبعد قرية فيها. لكنني منذ سنوات قليلة أملك كومبيوتراً صغيراً يوفر لي كل ما أحتاجه من حيث الاتصالات أو المعلومات. بهذه الأجهزة العجيبة صار العالم صغيراً ولم يعد فيه أي مجهول.

تكتب كثيراً وكأنك في سباق مع الزمن، ما السبب؟

صلاح فائق: ليس الأمر كذلك. كنت أكتب لحوالي عشر سنوات ولم أنشر حرفاً واحداً. أنا أقيم في القلبيين منذ عشرين سنة وليس في جزيرتي ولا في قريتي أي نشاط ثقافي أو شعري: إنهم سقاكون، مزارعون وهناك قراصنة أيضاً ومنهم أصدقاء لي. ثم إن النشر

لست في عمر ملائم
للانخراط في أي نشاط
معارض أو ثوري. إلى
جانب أنني بعيد جداً عن هذا
المشرق، وقناعتي أن الكتابة
الصحفية وأي نشاط إعلامي
آخر، لا يمكنهما تعديل أو
تغيير أي شيء

الأولى من النهار. من شروط أن تكون في منفى وتتحمله أيضا هو أن تكون منظماً تحترم الوقت، تتذكر قليلاً وتتخيل أكثر. أي تصنع حياتك البديلة عبر الكتابة وتقتنع بذلك. إنه عمل من أعمال المقاومة الشرسة ضد الراهن من الأشياء والعلاقات.

الزمن في مجال نشر كتيبي؟ لا أعتقد ذلك، كان ينبغي أن يكون لي الآن سبعين أو ثمانين مجموعة لأنني أكتب منذ خمسين سنة، لكنني لم أكن مكرسا إلا القليل من وقتي للكتابة. قرأت أن الشاعر الروسي يوفتشينكو له أكثر من ثمانين كتابا!

لن تقرأ أشعارك؟

صلاح فائق لنفسي وأحيانا لكلي ويبدو المحيط مسروراً حين أقرأ عنده، فيرش علي بعضاً من مياهه المالحة، لم أقرأ في حياتي إلا أربع مرات، آخرها كان في لندن قبل أسبوعين.

هل أتاح لك الفيسبوك الفرصة للنشر بشكل يومي تقريباً؟

نعم. كنت في حاجة ماسة إلى هذه الوسيلة لتوثيق كتاباتي، تعلّم ترتيبها في نسخ الكترونية وإرسالها إلى أصدقائي، ولقاء أصدقاء قدامى وجدداً. إنها توفر إمكانية التعامل مع الكتابة المستمرة بشكل أكثر جدية، كما أنها تحرر الشاعر والكاتب من عذاب انتظار نشر كتبه ورقياً، ولها منافع أخرى.

أين هو جيلك من الشعراء، هل تلتقي بهم؟

صلاح فائق من المؤسف أن معظمهم رحل إلى الأبدية، دون حتى إخباري. ربما السبب هو بعدي وعدم توفر عنواني عندهم أثناء حياتهم. هناك قلة قليلة منهم مازالوا في منافيهم وقد أبهجني لقاء بعضهم في قراءتي الشعرية الأخيرة في لندن، منهم الشاعر المبدع خزل الماجدي، ابن مدينتي، والرائع فاروق يوسف. هناك آخرون أيضاً، يواصلون نشاطهم الإبداعي في بلدان أوروبية وشاعران ما زالا في العراق.

من هم أصدقاؤك؟

صلاح فائق ربما ليسوا أكثر من عشرة في هذا العالم. في جزيرتي لي أصدقاء، منهم المحيط، القوارب التي تتمايل عند الساحل، النوارس الثائرة، أشجار جوز الهند التي تشبه النخيل، هضاب وجمال قريبة، كما هناك ثعابين كبيرة، غير مؤذية، كسولة، تمتعني وهكذا فإن علاقاتي جيدة مع البيئة التي أعيش فيها، لكن الإنسان في النهاية هو صديق نفسه الأول، وهناك العزيز تشيري، كلي.

من يطبخ لك، يغسل ملابسك وغير ذلك؟

صلاح فائق أنا أقوم بهذا كله يوميا في الساعات

هل يسألك الفلبينيون ماذا تفعل هنا، هل يعرف جيرانك بأنك

شاعر؟

صلاح فائق

نعم يعرفون كل شيء عني، أنا أخبرتهم. لم يزعجني أحد هنا طوال بقائي، لأنني مهتم بنفسي وبحياتي الشخصية لا أتدخل في شؤون أحد ولا أبدي رأيا في أي موضوع سياسي وغيره. إنهم رائعون في كل شيء، أحترمهم حقاً وهم يعتبروني واحدا منهم، خصوصا وأني أعرف لغتهم جيدا وكذلك عاداتهم.

هل لديك صديقة؟

صلاح فائق كنت متزوجا هنا، لكنني هربت من زوجتي قبل عشر سنوات، وهي تعيش في جزيرة أخرى. كانت لي صديقة بعد ذلك، اختفت في أحد الأيام، وهكذا قدمت لي أفضل خدمة ومساعدة، لأنني أتحمل منذ سنوات شروط العيش مع شخص آخر، وأنا بطبعي لست اجتماعيا ومتعني الأساسية هي القراءة والكتابة، الموسيقى وستم كلي أحيانا بسبب طلباته الكثيرة ومحاولاته الشريرة في التدلل علي.

هل يحدث أن تسمع اللغة العربية بالصدفة في الشارع وماذا يكون ردّ فعلك؟

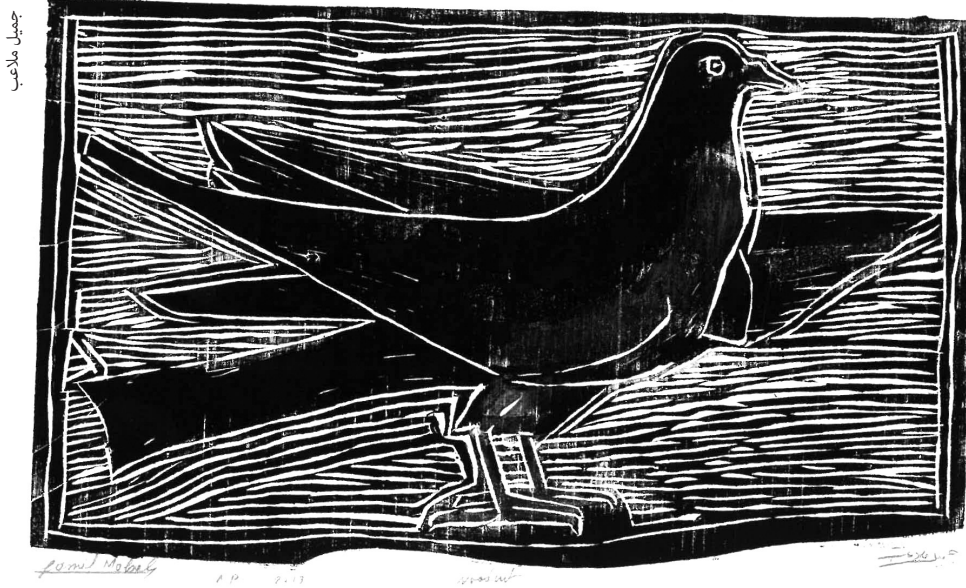
صلاح فائق لا عرب هنا لحسن حظي. لذا أنا في أمان من مشاكلهم وعقدتهم وليست لي مشاعر حنان أو تعاطف مع من يتكلم العربية أو غيرها من اللغات الكئيبة. كنت في مانيلا العاصمة ذات مرة وسمعت عددا من الطلبة العرب أو السياح منهم يتناقشون بحماس وبأصوات عالية كان ذلك في مطعم ريفي، وانتهت إلى أنهم يتكلمون حول مبغي، فخرجت بسرعة قبل أن يكتشفوني، ولم أزر مانيلا مرة أخرى. حول كلي، لا أتدخل في مزاجه، ينام أينما يشاء، على سريرتي أو تحته، على السلم الذي يؤدي إلى السطح. غالبا يحب النوم أمام البيت، وقد حماني حتى الآن من لصين عضّهما فهربا نعم، رغم كل شيء، أشعر بالوحدة دائما هل هناك علاج لهذا الشعور؟ أهو مرض أيضا، أم حقيقة كونية؟ ■

أجرت الحوار في لندن: لمياء المقدم

**النشر في الوطن العربي
مثير للاشمئزاز. لخمسين
سنة لم ينشروا لي إلا ثلاث
مجموعات: رهائن، أعوام
ورحيل، والأخيرة كانت
معبأة بالأخطاء الطباعية
وهذا أرغمني أن أعيد طبعها
على حسابي في لندن في
أواسط الثمانينات**

عن جارتني الجميلة

صلاح فائق



مقطعُ كتبهُ شكسبير في أيامه الأخيرة
وهو يحتضرُ في أحد سجون الملك
ماكبث
لكنَّ أحد الحراس وثَّقه، بينما كانَ
يستمعُ إلى هذيانه.
ظهرَ هذا المقطع، لأول مرة،
قبل زمنٍ طويل.
وها أنذا أترجمه وفاءً لشاعرٍ علَّما
الكثير.

رجل لن يذهب إلى الحرب
أنا لن أذهب إلى أيِّ حرب
في أيِّ بلد عربيٍّ بئس.
سببي بسيط، ذكرتهُ سابقاً، أكرهه الآن:
الحربُ تلطُّحُ جواربي النظيفة
إما بالوحلِ أو بالدم.
هم يقاتلون، يهدمون مدناً ويدعرون
حيواناتٍ
في الأرياف.

نار الصحف

في أواخر الليلِ يحرقُ باعةُ صحفٍ
جرائدهم الباقية. أراهم وأنا أبحثُ عن
بيغاء هاربٍ
من إحدى قصائدي وألحظُ أيضاً باعة
أفيون، فؤوسٍ
وأكوام مفاتيح تفيدُ لصوص المدينة.

أعالجُ أمراضٍ بالماء وعلى جدران
غرفتي زخارفُ
كثيرة تحميني من ثعابين جميلة
اليوم استيقظتُ في حافلةٍ كهربائيةٍ
معطلة بين جبلين ورأيتُ
تحتها عدائينَ يركضونَ لا أدري من أينَ
إلى أين.

كلاب معدنية

”كلابٌ معدنية تنبحُ طوال الليلِ
في ضواحي هذه المدينة“

نهرٌ في إبرة

كفى، إمض، ابتعدْ كجوادٍ يخبُ
حاملاً في داخلك أسراركَ الليلية:
لَمْ تَكُنْ سِوَى مِشْدَبٍ أَغْصَانٍ وَأَخِيراً
تَجَرَّأتَ
وَدَخَلْتَ نَهْراً لَتَبَحَثَ عَنْ إِبْرَةٍ.

كيف تكتبُ قصيدةً جيّدة؟

كَيْ تَكْتُبَ قَصِيدَةً جَيِّدَةً
إِذْهَبْ إِلَى الْمَطْبَخِ، قَشِّرْ بُرْتَقَالَةً
اسْتَرْخِ، لَا تَفَكِّرْ وَأَنْتَ تَكْتُبُ
تَخَيَّلْ كثيراً، لا تذكرْ إلا القليلَ عن أُمِّكَ
وطفولتك الضائعة
الأفضل أن تفتحَ شباكاً - ألقِ فتاتَ
رغيفٍ
إلى طيورٍ في شرفتك، تحدِّقُ فيكَ أو
تتلفُ خائفة:
كنْ كريماً معها، كما هي الكلمات معك
أليست هذه قصيدة جيدة؟

أنا لاجئ في هذه الجزيرة
أكتب أشعاراً ويزورني المحيط في
نهاية الأسبوع.
أخرج في الليل لأتسلى

نجوث من أكاذيب أوهامي
حين بقيت في غرفتي لزم طویل
ساعدني كتاب رحلات خيالية، لم يكتبه
أحد

جلبه غراب من سفينة غرقت
وكان جسدي قبله حزينا
رغم ارتدائه ثياباً دافئة.

ما هو غريزي في هو موهبة مهرب
مصايح،
رخصة، لسكان الوديان.
بعضهم تسلق صخوراً في ذاكرتي
ليأخذ واحداً في الأقل، ولم أمانع في
ذلك.

أخرج في الليل لأتسلى
نعيش حياة تافهة، يثيرنا رنين شوكات
تسقط من أيدينا لسبب ما.
أذكر أبي غاضباً عندما حدث هذا
لا زالت صورته، وهو في تلك الحال،
ثابتة في مرآة كبيرة رغم رحيله قبل
سنوات.

قراصنة متأنقون
السياح ينشدون في المطار، كجنود
مبتدئين،
إذا تعمّد المطر الهطول لساعات
هذا يتعبني أيضاً - أنتظرِكَ عند خلّطة
إسمنت
وأعرفك لن تأتي.

*

سأرتدي أفضل ثيابي
لأجلس أمام التلفزيون هذا المساء
وأشاهد شريطاً عن حيتان المحيطات،
وآخر
عن قراصنة متأنقين في حفل توزيع
جوائز نوبل
لهذه السنة.

من يشتري هذه الاكفان؟

*

لا يكفي أن تغني
لتصير عداء مسافات طويلة
أو تنجو من أمراض معدية للمدن:
نعيش في
قارات مزدحمة تحرّم غزلانا حتى من
مراعيها.

*

أعيش وحدي في شبه جزيرة
لمعرفة الوقت ورثت مزولة عن أبي
بها تعلمت أن الزمن بين الفجر
والشروق
هو نفسه بين المغرب والعشاء.

*

وجيتي الليلية جيدة، التقطتها من
مكب
سوبرماركت للأجانب وأعثر هناك على
كتب
فلسفية، روايات، قصائد بخط اليد
ولمجهولين
أضغ اسمي عليها وأنشرها كل يوم

*

أشاهد أكفانا مستخدمة، مستوردة
من أفريقيا أو الصين
- من يشتريها؟ أسأل البائع
- مطلوبة وتباع جيداً للعراق، ليبيا،
لبنان
سوريا، اليمن وغيرها

نملة في موكب جار ميت
الخطان المتوازيان يلتقيان في النهاية
والراية التي تتدلى في المبنى المقابل
هي أذن فيل.
أشغل نفسي بهذا وذاك لأنني غاضب -
رجل يرمي حصي في البحر، أنفاده
وأبتعد
فأصادف جنازة أحد جيراني
وأرى في الموكب نملة تمشي أيضاً.

عن جارتني الجميلة
ذهبت اليوم إلى مدينة قريبة
آملًا العثور على الصيف هناك
لكنني وجدت أمّ سينما تمثلاً يشتري
معطفاً
من جندي طرده من الجيش: لم أسأل
عن السبب.

*

أذكرني مقلماً في كهف
أكلت غراباً في معركة وعشب ثيران
قاتلت أعدائي بغيثارة وصفعني أبي
مرة واحدة:
رفضت أن أنحني لضيفه حمورابي.

*

أتناول وجباتي في الفراش
مثل مريض في مستشفى
أشتري معلبات لفهدي، أفتحها، يقترب
وبينما يأكل
أسرع إلى قفصه، أغلقه وأنام على
سريه الوثير.

*

جارتني أرملة جميلة
تتبرج كل مساء، تجلس في شرفتها
وتتطلع إلى مقبرة. يمر شبح ويومئ لها
ربما هذا زوجها أو عشيقها: أراها
تبتسم. ■



فلننصت إلى صوته خلدون التمتعة

احتفاؤنا الليلة بالشاعر صلاح فائق بمناسبة بلوغه السبعين يذكرني بـ"سبعون" ميخائيل نعيمة ناسك الشخروب الذي تتصوره ذاكرة جيلنا الجمعية شمسا آفلة أو تقهقرا من الضوء إلى الظل. ولكن السبعين عاما التي بلغها صديقي العزيز صلاح تشير إلى صورة أخرى، صورة مغايرة تنطبق عليها العبارة السائرة بالإنكليزية "مازال حيا يركل".

الحقيقة أن صلاح ما زال حيا يركل ما يعترضه من عوائق وسدود منذ عقود. يركل بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى. يصدر الدواوين متقلبا من منفى إلى منفى. يكتب عازفا عن التماس التقييم النقدي أو التقريظ.. عزوف هارب بلا حبال لا يلوي على شيء. منذ زيارة صلاح لي في مجلة "المعرفة" الدمشقية في أواخر السبعينات، متأبطا "رهائن" مجموعته الشعرية الأولى، وحتى فترة عملنا المشترك في العاصمة البريطانية خلال الثمانينات، ظل الشخصية وشعره يثير في نفسي ما يتعدى الشعور بالدهشة أو الاندهاش. هو شاعر لا أحد يشبهه ولا يشبه أحدا. اختلافه لا يفسر فقط بالغيرة المتعمدة أو التماهي المقصور بالشعر السوريالي، بل يتميز بممارسة سوريالية عفوية من صنعه الخاص.

هل كان عضوا في جماعة كركوك الأدبية؟ هكذا يردد الأصدقاء العراقيون بلا كلل أو ملل. ولكن ما علاقة صلاح بالمكان أساسا؟ وهل تكفي صدفة الميلاد في كركوك لجعله شبيها بالشاعر سركون بولص الوجه البارز في تلك الجماعة؟ الحال أن صلاح فائق لا يصدر عن مكان محدد بل أمكنة غير محددة. أمكنة هي نتاج عمليات مثاقفة معقدة لا يكفي الكلام عنها الحديث عن التأثير والتأثير.

في حقيقتي قصيدة رحيل.. وهي قصيدة طويلة صدرت بلندن قبل زهاء ربع قرن. سأقرأ عليكم مقطعا من هذه القصيدة التي أثارت ومازالت تثير في نفسي ما يفيض عن الدهشة أو الاندهاش.. قصيدة ربما تصلح للتذكير بأمشاج من منجزه الشعري:

"بينما أتجول في ستراتفورد

أصادف في منعطف، هاملت حائرا

غاضبا يصرخ في المارة:

"أين يسكن شكسبير؟"

أسأله: "لماذا، ماذا ارتكب الرجل؟"

- كيف يجعل أمني زانية، لماذا يسمم أبي؟

كيف يخلق عمي متأمرا، لماذا يقتل أوفيليا؟

لماذا نفاني دائما وأقحمني من مقبرة إلى مقبرة؟

لماذا، لماذا؟

يمضي صارخا في العابرين
"أين يسكن شكسبير؟"

بعيدان من إحدى يديه
مسدس قديم يتدلى

شبح طويل يتبعه صامتا.

هذا الضرب من الأداء الشعري يستحيل الاكتفاء برده إلى مصدر خارجي محدد. بل أرى أنه يتعذر حصره في سياق معنى المثاقفة كتأثير وتأثير كما أشرت قبل قليل.

لن أطيل عليكم، بل أحيلكم إلى صديقي المحتفى به، العزيز صلاح القادم من الفلبين حيث يقيم منذ عقود.

فلننصت لصوته المغاير ■

ناقد من سوريا مقيم في لندن

حول العالم في قصيدة

محمد ناصر المولهي

وانت تقرأ شعر صلاح فائق تحس أنك لا تقرأ قصائد، بل أنت تهجى منفى متجددا، منفى غريب الملامح، غريبا بكامل أشيائه، بنوارسه وشطآنه، بمبانيه وشوارعه وقواربه ونسائه وحيواناته وسمائه.. الخ.

صلاح فائق شاعر يتعامل مع عالمه في كل طرفة عين بشكل مختلف، فنجد ذلك الشاعر الغريب في كل نصوصه، غريب هو بين كل شيء وكل اسم وبين كل مفردة وأخرى حتى أنه لا يستعمل لها تعريفا.

هنا تتأكد عندنا غربة الشاعر في عالمه ومنفاه، حيث حتى العراق وذكريات الطفولة وما يسترجعه الشاعر لا يحمل تعريفا لا بألف ولا م ولا بنعوت ولا بغيره، فقط هو يكتفي بنحت غربته، بسخرية حيائنا، ويقدمها لنا في دهشته التي ينقلها إلى قارئه طازجة كما هي، ودون زخرف أو تجميل، فهو يستخرج الشعر من كل شيء، هذا ما يجعلنا إزاء قصائد برية، تحفّزنا على اكتشاف عالم الشاعر مع الشاعر نفسه، هذا الشاعر الذي لا يقدم لنا حقائق أو وصايا، فهو ليس وصيا على قارئه، هذا الشاعر الذي لا يرشدنا ولا يجرنا خلفه قائدا نصه، بل يجعلنا معه في نفس الخط حيث يصطف هو وقارئه ونصه ثلاثتهم معا يتحركون في فضاء عوالم غريبة حتى وإن كانت أليفة، ففائق يجعل من كل تفصيل وكل مكون من هذا العالم محل شك وريبة، محل جمالية ما ودعوة إلى تفكيكه وإعادة تركيبه مع عناصر أخرى كأن يدمج جبلا ببحر أو سفينة بشجرة..

لا يفكر صلاح فائق كثيرا في بناء قصائده، بل قصائده تبدأ فقط دون أن تنتهي، تبدأ من تفصيل بسيط من حياة الشاعر، لتذهب إلى أبعد ما يمكنها في تهجي تفاصيل أخرى تنشئ من خلالها مبنى لعالم يبدو

للوهلة الأولى اعتباطيا وفوضويا، ولكنه متسق برؤية الشاعر وحدها، تلك التي نلثت خلفها بلذة الاستكشاف والكشف عن الشعر الكامن في أبسط العناصر وأكثرها اعتيادية.

ولعل تعويل صلاح فائق على بنية المقاطع في نصوصه هو بمثابة محطات لقارئة لإعادة التفكير فيما مر به من أسطر شعرية، أو هي راحة من اللهاث خلف سحر الصورة، والصورة التي يشكلها لا تعتمد على بلاغة أو إضافة شعرية أو نعوت، صورته مشاهد تكونها أسماء نحيفة متجردة من كل ما يثقلها من زيادات لغوية، لذلك تطير بنا لتتفاعل مع نصه، نص الشاعر كائن حي يمكنك الانجذاب إليه، يمكنك الانبهار به، يمكنك كرهه، يمكنك محاولة معانقته والطبقة على ظهره، أو الانزعاج منه ومحاولة خنقه. ولا نجد نجاعة لشاعر أرقى من أن تجعل من القصيدة كائنا له ذاته وصفاته، له إنسانيته هو الآخر. وهو في ذلك يسعى أن تكون نصوصه صادقة إلى أقصى درجات صدقها، منطلقة من الواقع ومن الأنا، لكنها ليست الأنا المركزية المعتادة تلك التي يتمحور حولها العالم، يستلهم من كل تفاصيل حياته بجرأة عالية ليقدم لنا ذاته كما هي، بانبا جسر ثقة وتواصل مع قارئه أينما كان، إذ لا يخفي عنه شيئا تقريبا، وبهذا يتمكن فائق من إمساك يد أي قارئ في أي مكان من هذا العالم ليمشيا معا انطلاقا من المنفى إلى الطفولة والعراق المريض، إلى الوطن العربي وكل أصقاع الأرض ومساحة السماء. إنه يمشي مع قارئه حول العالم في قصيدة.

صلاح فائق كما أثبتنا شاعر يحمل منفي دائما بكلماته، هو في قصائده غريب كما قلنا، قاس في أحيان كثيرة، مستهتر بعمق، هو الشاعر الساخر من كل شيء من عالم المادة، من الصباحات التي تزف العمال إلى التعب، ساخر من المدن والقرى من الزيف الإنساني ومن الحرب، ضاربا عرض الحائط بالنظم الأخلاقية والقوانين التي لا تطبق إلا على الضعفاء. لكن كل هذا لا يجعل منه تلك الشخصية الباردة التي تتقن أن تكون حوزيا للكلمات ومن خلفها القراء بصمت إلى لذة المجهول، بل هو يحمل رهانا جماليا لإنسان عراقي، عربي، كوني.. إنسان يريد أن يكون أكثر إنسانية ■

*شاعر من تونس

شاعر يواجه المنافي بالسخرية هيثم حسين

يحمل

الشاعر العراقي صلاح فائق منفاه المديد معه، يرتحل في عوالم قصائده، من قصيدة إلى أخرى، كأنما يرتحل من جزيرة إلى أخرى، سلسلة من المنافي يحاول تبديدها بالقصائد، يستعين بالشعر قلعتة الأولى والأخيرة، يرسم بقصائده جزءاً ممّا فقده، وأجزاء ممّا حلم به، ليكمل دائرة الوجود التي وجد نفسه دائراً في فلحها.

استعاد صلاح فائق في الأسمية التي أقامتها مجلة "الجديد" في لندن احتفاء بتجربته الشعرية، في الثاني عشر من شهر فبراير، لقطات من

الذاكرة، استذكر جوانب من حياته السابقة قبل الخروج من العراق، وكيف كان يتمّ التضييق على الأدباء والشعراء في ظلّ نظام كان يمهّد لتوطيد سلطته الاستبدادية، من خلال الفتك بمعارضيه أو المختلفين معه بالرأي.

عاد فائق إلى كركوك، لم تفارقه مشاهد الزمن الكركوكي الجميل، ذاك الموزاييك الاجتماعي والعربي المتعدد المتعاش في المدينة التي خرجت عشرات الشعراء البارزين. استذكر بعض القصص مع أصدقاء الشعر والمنفى والاعتراب، كالشاعر الراحل سركون بولص، وكيف أنّه يظلّ الأثير في شعره والتميّز في حضوره رغم الغياب.

أهدى فائق قصيدة في مجموعته الأخيرة "غيمة في غرفة الضيوف" التي أصدرتها مجلة "الجديد" كتاب مرفق مع العدد الأول لها، إلى الصديق الراحل الشاعر سركون بولص بعنوان "سلاماً سركون بولص"، وكعادته في المناجاة يمزج الأزمنة والشخوص والكائنات لينتج قصيدته المختلفة، بعيداً عن تلك الحالة الرثائية الاستصرائية، ذلك أنّ تظهيره لصور الحزن لا ينقاد وراء التوصيف الدارج والتباكي المفتعل.

من العراق إلى دمشق إلى لندن إلى الفلبين، مروراً بعدة محطات أخرى، أكد صلاح فائق أنّه اعتاد الاعتراب لدرجة لم يعد يشعر بالغربة، ذلك أنّه عاش خارج بلده زمناً أطول ممّا عاشه داخله، ورغم ذلك ترى قصائده مرتبطة بتلك اللحظة المنبثقة من مهد الطفولة المستباحة في بلد يخوض حروباً ضدّ نفسه ويودي بأبنائه في رحلة القهر والاحتراب اللامنتهية.

فصول مؤلمة استرجعها الشاعر المنعقد من إसार الهويات الضيقة، المنفتح على هويته الشعرية العالمية، تبدّى عليه أنّه رؤى وحش الغربة بالسخرية، وواجه ضغط الحياة وأرقها بالعبث، فتراه يحصر على الاهتمام بتفاصيل صغيرة في حياته، يوليها عنايته الكبرى، لتصبح شغله الشاغل في حلّه وترحاله، كأن يركّز على علاقته الوطيدة مع كلبه، وحنينه إليه، وذلك بالتوازي مع استحضر صور وكائنات مختلفة من عالمه الفلبيني الراهن، ومن ذاكرته العائدة إلى وهاد كركوك وبغداد.

السخرية لدى صلاح فائق مقترنة بالرغبة في إبراز عبثية الزمن، سخرية الشاهد على كثير من المفارقات والمرارات والوقائع والأحداث، وكيف أنّها توصله إلى نوع من الراحة، بعيداً عن المواساة أو التأسي، سخرية المقتنع بسخريته، الراض لأبّ تهافت.

عدد من الشعراء احتفوا بصلاح فائق، فقد شارك في الأسمية التي قدّمها الدكتور خلدون الشمعة كلّ من الشعراء: لميا المقدّم، خزعل الماجدي، فاروق يوسف، سلام سرحان، بالإضافة إلى قراءة صلاح لبعض قصائده من مجموعات مختلفة، تشكّل ببيان عمارته الشعرية التي بلغت ستاً وعشرين مجموعة حتّى الآن.

الشاعر السبعيني صلاح فائق ما يزال يحتفظ بروحه المرحّة، وكأنّ الزمن يسبغ عليه مزيداً من الطفولة والبراءة في التعاطي مع العالم، وتقليل الهزائم الحياتية بروح رياضية، كأنّها لم تكن، أو كأنّها تعود لأخربين، حيث يفقدها سطوتها وقدرتها على إنهاك روحه وجسده.

حياتان وعقارب وأرانب وأسماء، ألغاز ورموز وشخوص حاضرة في قصائد صلاح فائق، وفي حديثه وكلامه، يعيش الشعر حياة، بعيداً عن الضجيج، فعزلة الشاعر على شواطئ جزيرة فلبينية تبدو خطّ دفاع عن روح الشعر وجودة القصيدة ■

كاتب من سوريا مقيم في ليدز/بريطانيا

يوميات الحرب والمنفى

نتراء كثنان رملية في ليلة العاصفة

لطيفة الدليمي

الزجاج حولها وهي تحرق في المنزل المحترق وتصرخ من هلع: كلهم كانوا هنا، كانوا يتناولون فطورهم، كلهم اندفنوا تحت الحطام، لمست رأسها المربوط بمنديل أسود مزخرف بالدم، قلت آخذها إلى ملاذ قريب، أسعفها وأطعمها، لكنها تشبثت بالمكان وهي تقول: لا، لا، لن أتركهم هنا، كلهم هنا لن أتركهم وحدهم، لن أتركهم. كل شيء كان يتهاوى تحت مطرقة الخديعة حيث يعاد تشكيل وجه الخراب، كان الموت يضحك جذلاً وهو يلتهم الأجساد والمباني والنهود وجدائل الشعر والأصابع المختمة بمحابس العرس وأقدام الرضع الصغيرة المحترقة ورسائل الحب التي تهاوت من حقيبة فتاة باغتتها رصاصة.

II

أعبر جسر الجمهورية إلى ساحة التحرير، شجر ناعس تحت غبار عاصفة رملية حمراء، نصب الحرية مكبل برائحة الرصاص وبخار الموت، الكتل البرونزية المعلقة كالأضاحي فوق النصب تنز دموعا ورملاً أحمر، الحرية حزينة كمراهقة فقدت بوصلة الجسد في دوار التفتح، لا أحد يفقه ماهيتها ولا أحد يحميها من جنون عشاقها الحمقى، وغد الحرية بلغ عتباتنا فإذا هو كصفقة مختلة، كشراء كثنان رملية في ليلة العاصفة.

أستقل سيارة تاكسي عتيقة اقتنع سائقها أن يجازف بعد أن أغريته بمضاعفة الأجرة، نجتاز عدداً من نقاط التفتيش التي تستوقفنا بإطلاق الرصاص من البنادق الكلاشنيكوف، احتمال الإصابة والموت يقودني إلى قدر أتوقعه، قد تصيبنا أنا والسائق الغضوب رصاصات عشوائية من أحدهم لحظة وقوفنا، السائق يهمهم: تورطنا يا أختي، ما كان لي أن أعبر إلى جانب الرصافة، ورطيتني يا بنت الناس لو احترقت سيارتي من يعوضني، من يعيل أسرتي؟

III

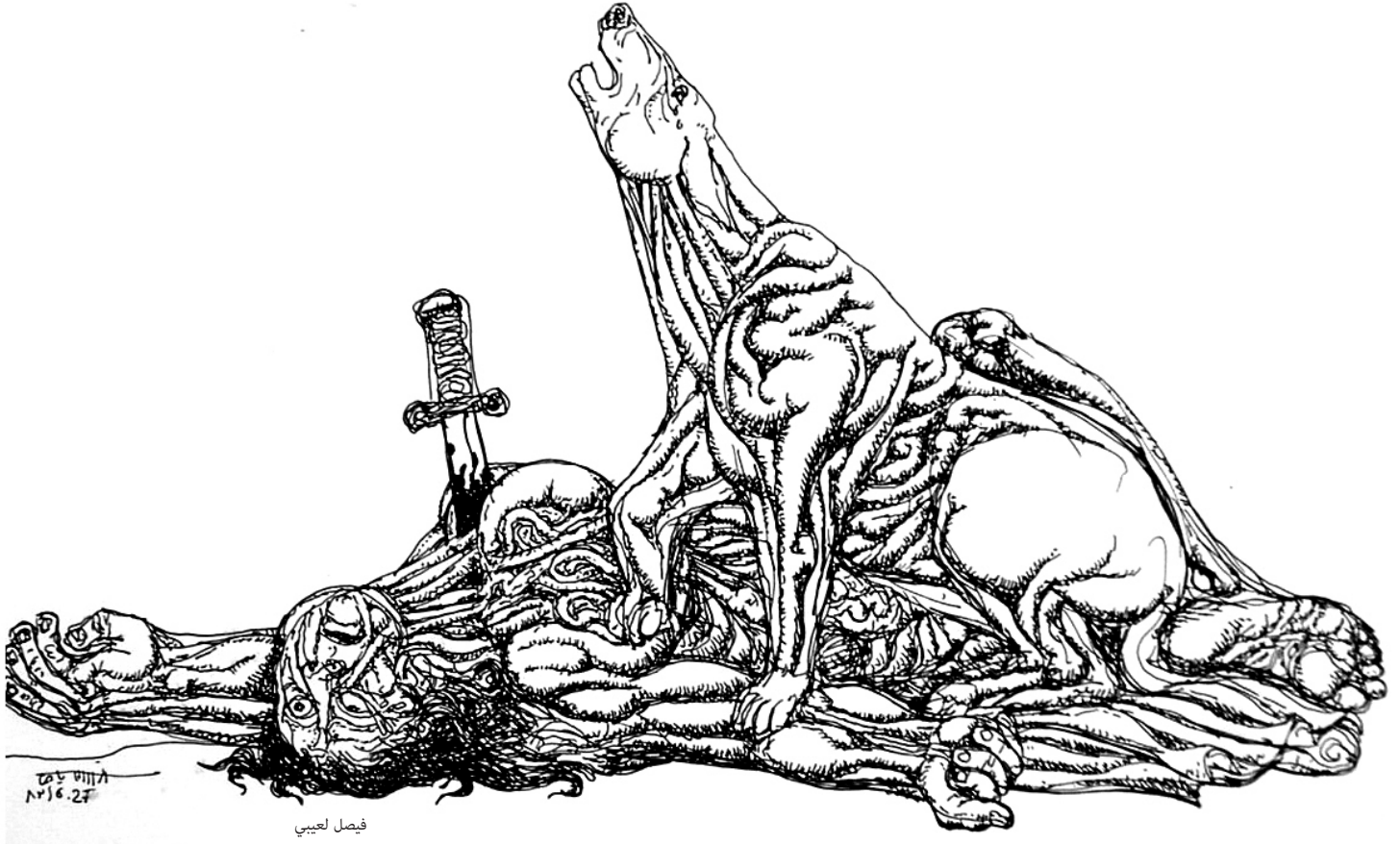
المدينة تحلم أن تكون بغداد أخرى، في حلمها ينتابها جنون فاتك وهي تعوي كذئبة جريئة، وعلى الأرض المستباحة ترعى بنات يافعات يبيعهن النخاسون تحت نصب الحرية، صبايا مخطوفات حببوا وجوههن عن المارة وأحاط بهن ملثمون مسلحون، يزايد

قلبي الذي يحسد أبعد مما يدعي العقل كان يرتعش وأنا أحته على الثبات وتحفيز الإرادة: استنهض قوتك، لا تبك، اصمد، اغتذ على الأحلام بعيدة المنال، تسلح بالرؤى واسترجع مجازفات الصبا في البساتين وضاف الأنهار، كان نهر ديارى يناديني، أهرع إليه فيعانقني أنين الصفصاف وأغاني الفجر، تستنجد بي شجرة السدر حين احتضار أوراقها وأنا أطارد القنافذ وجراء الثعالب وأعايش الحياة والموت كل آن وسط الطبيعة، لا تنصت يا قلبي إلى نحيبي أنا المرأة الخوافة التي دجنتها المدينة فشجبت روحها، تذكر أنك قلب تلك الفتاة البرية التي لطالما غامرت بين الحقول والجداول ونبات العليق وأعشاش اللقالق والزوارق وتاهت بين خيام الفجر وآثار أشنونا السومرية وصحبت الجذات راويات الحكايا. لا تخش الموت بل تذكر قصص الحب الساذجة والمجنحة الكذوب التي يستعيرها الفتیان من قصائد الشعراء الراحلين.

يكتب نيكوس كازانتزاكيس في كتابه «الحديقة الصخرية»: احفر عميقاً أكثر، ما الذي تراه؟ (لا أرى شيئاً، ليل ساكن كثيف كالموت، لا بدّ أنه الموت)، احفر عميقاً أكثر، وأكثر... رآه لا أستطيع اختراق الحاجز المظلم، أسمع أصواتاً وبكاء، أسمع خفق أجنحة على الشاطئ الآخر، لا تبك، لا تبك، إنها ليست على الشاطئ الآخر، الأصوات والأجنحة والبكاء هي قلبك أنت.

أجل إنه قلبي الذي يخفق كطائر جريح، أتعثر بوهج الشمس وتلاحقني أصوات الموت الفضاحة، أفكر بسذاجة الأمل وأسى القنوط، في الطريق ثمة أناس يهللون لخراب البلاد ويحتفلون بالموت، بينما يتمزق الزمن ويتلاشى بين أكداش الرماد وركام المنازل المدكوكة، ينحدر التاريخ إلى الهاوية ساقطاً على رأسه وتطحنه الكارثة لتعيد تشكيله وهي تجبله بالدم والجثث، والكل يمشي مسرناً في جنازة الغد.

وحدي أسير في طرقات بغداد كمثّل أغنية حزينة تتردد في مقام الحجاز، وحولي ما يشبه الجنون الجماعي، الغرائز تنفلت وحشية مهووسة بالكراهية ومخدوعة بسراب الحرية. وحدي أحرق في السماء وأفرغ قلبي من أهواء الحياة خطوة بعد أخرى أغدو فراغا تمر عبره الأصوات ووهجات اللهب ودخان الحريق، لا أدري إلى أي الجهات أمضي، ومن جسدي تتناثر الأحلام الميتة والرؤى وصور المفقودين وتاريخ المدينة وبعض ذكريات عذبة، وجدت امرأة عجوزاً تحتمي من النار وراء حاوية قمامة وقد تناثرت شظايا



فصل لعبي

ذخيرتي من الشموع تكاد تنفذ، جسدي يرتعش في رجة الهلع، أتأمل نفسي في المرأة المضربة فلا أعرفني، امرأة غريبة شاحبة تسكن الجسد الحزين، لا أتفجع ولا أبكي، الروح وحدها تنشج، لا أنتحب بل أتدبر أمر كتابة مقالة طويلة عن نصب الحرية وهذر المنجمين عن ذلك المنجم الذي أعلن في جريدة صدرت بعد الاحتلال أن نصب الحرية عمل من السحر الأسود وهو سبب الكوارث التي ألقت ببغداد ويدعو إلى إزالة النصب فقد اكتشف -ويا للكارثة- إن الفنان الراحل جواد سليم هو سبب المأساة العراقية المستديمة...

نور شمعة هزيل يرعش الظلال على الستائر، ظلي يرتجف وجسدي يختض وأنا أسمع إطلاق الرصاص أمام حديقة البيت...

هل سيتاح للمشعوذ والمنجم أن يقتال جواد سليم الميت مرتين، هل سيشطب القاتل أجسادنا المنتحبة من لائحة الأحياء هذا المساء أو ضحى يوم خارج التقويم؟

في السكون المريب بعد الانفجارات أنصت لنحيب الجسد، أنصت للخوف يتردد لازمة موسيقية تطفح مع الأنفاس. أجسادنا، ما أجسادنا؟ هلام يتشكل ويتجمد في عتمة الغرف، والروح ضوء كتيمة محبوس في الزوايا، أجسادنا مجبولة من نطف ودم، ماعدات الحياة تليق بنا أو نليق بها، مثل البلد إلا قليلا فنحن لا نشبه إلا البلاد التي اكتمل جنونها، البلاد التي ليست لنا، البلاد التي ليست لأحد.

عليهن تحت ظل النصب الرخامي رجال بدشاديش ناصعة ويصحبون بعضهن في سيارات دفع رباعي مظلمة النوافذ إلى المجهول، يعبرون بهن الحدود إلى الجنوب والغرب، إلى الصحراء، إلى متاهة عبودية سوداء في بلاد عربية بلا قلب، الصفصاف الباكي ينحني على صورة المأساة ويذرف خضرته، فتاة في الثالثة عشرة أو أكثر قليلا تنتحب وتخمش وجهها يأسا وتنادي: «يا بابا خلصوني منهم يا بابا».

صوت طائر الشقراق ملون الريش -طائر إبنانا كسير الجناح- ينوح في المشهد مرددا مرثيات إبنانا لأهل البلاد التي حلمت بفردوس دلمون فإذا بها تغوص في وحل البدايات التتنة وتنحدر إلى حضيبس الجحيم.

IV

الخميس 8 مايو 2003

تصدعت ممرات بيتي وانخسفت بعد سلسلة انفجارات في شارعنا، نتأت البلاطات وحدثت صدوع في أرضية الغرف والجدران، أتعثر طوال الوقت وسط الظلمات، الهياج يعم كل شيء، قطعان الوحوش المخبولة تقتل امرأة في الحي القريب بعد اغتصابها وتلقي بالجثة على الرصيف...

هادي الأنام من سباته.
قالوا: علّقوا رؤوس النساء على باب الطلسم في سور بغداد فتلك
بشرى الخاتمة ودنوّ الخلاص.
تناثرت الأقاويل والتأويلات حول ملاحى السفينة الغارقة، نفى
الكثيرون قصة الفلك، قيل إن رسول الخلاص لم ينشئ الفلك من
القصب وما طلاقه بالقار كما أمره الصوت السماوي، ولم يحمل
من كل الكائنات أزواجاً، ماذا صحب الملاح السومري زيو سيدرا في
الفلك المنكود، أذكورا مخصيين، أم نساء عواقر، أم مسوخا ستسود
الأرض بحدّ السيف، أم أزواج مومياءات وحبوب منع الحب؟
لا أحد بوسعه معرفة الحقيقة، قيل إن الملاح زيو سيدرا عوّد الفلك
بالطلاس وكائنات النار والتمائم، فما عدنا نراها أو نميزها عن
لجج الموج، قيل إن الفلك شفاف يعبره البرق كبلورة صافية، فأين
الكائنات؟

بوسعنا أن نصدّق كل هذا ونخادع وعينا إن شئنا السلامة، أو نشيح
عن قصة الغرق وننسى الخديعة ونتابع سيل الحكايات التي تروى
كما يروق لملفقي التاريخ ومعلقي الفضائيات، غير أن الناس لا يزالون
مشغولين بتأويل الحكاية والارتياح بالتفاصيل وتأويل التأويلات
والظنون.
صبي واحد كان يرقب فوضى التفاسير ويسخر من ظنوننا ويتفرج
على حيرتنا وهو مستلق تحت نصب الحرية يرسل إشارات هزه بنا.
هل السخرية تعويذة الفتیان ضدّ الهلاك المباح؟
من علم الفتى العابق باللقاح أن الفلك أكذوبة من صنع يأسنا؟ أهو
الذي أوحى لنا أن نحلم بأحلامنا لنفقدّها في العصف، ومن تراه لقن
الفتى حكمة أن لا يؤمن بحكمة أبدا؟
لم نسأله، كان منشغلا بلهائه، لم نقترب منه، كان يستحلب النشوة
من فورة الجسد الفتى ليدراً الموت عن لحظة البلوغ.

VII

لا أصدقاء في وحشة الحرب

وحيدة أطوف شوارع البلد الذي يلفقون زمنه من نطف ودم وخرافة،
هويتي خارطة قديمة مرسومة بالزعفران لبغداد العباسية، أحتفظ
بها داخل مغلف جلدي في حقيبة يد، مع وثائق قد تفشل في إثبات
شخصيتي إذا ما تعرضت للموت، وتحولت إلى جثة مجهولة الهوية،
لا أصدقاء في وحشة الحرب، الصداقة انزوت في أنانية الأرواح
المرتجفة، لا أحد، لا مقدسات بعد كالتى يدعيها العشاق والأصدقاء،
مقدّسهم الوحيد أن يمدّوا حيواتهم برهة أطول في حفل الموت
الصاحب.

لا وجود لما يدّعيه الكتاب عن القيم وصناعة الأمل، بأيّة مادة يصنع
الأمل، والرماد وحده يغيّر وجوهنا ويحدّد مسارات الدموع؟
الأعاجيب توارت، جسدي يتربّل كل ليلة في حفل الرصاص، فأموت
ميتات ناقصة تشل وعيي وتبلبلني ■

كاتبة من العراق مقيمة في عمان

يرن جهاز تلفون الثريا، الشيء الوحيد الذي يربطني بالعالم، أهرع
إلى الحديقة لعلني أستطيع التقاط المكالمات في الفضاء المفتوح عند
شجرة النارج، صوت ابني يهاقني من بيرن: ماما، ما كان لك أن
تبقى وحيدة في الجحيم، كفي عن عنادك واخرجي من بغداد.
لا تخف، لا يزال الموت بمنأى عن خطوتي.
بعد المكالمات أنتحب وحدي، كنت أكذب، كنت أكابر أمامهم، أمام
الموت، أمام القاتل المتربص بي، أدعي بسالة لا أملكها، أرتعش هلعا
وأخاف الموت كجميع الخائفين، علام أبقى هنا وأقترف النكران،
أأخادع نفسي الأمارة بشجاعة زائفة؟
أضع في حقيبة صغيرة نسخة واحدة من جميع كتبي المنشورة
بوضع مسودات، سأحملها معي حين الفرار.

V

النفط يتفصد من أجسادنا

أول الضحى، يدفعني الخوف والأمل والرغبة ووحشة القلب على
الخروج من زنزانة البيت لأقف في صف طويل تحت عاصفة ترابية
خانقة قرب محطة الوقود لعلني أحصل على خمسة ليترات من
النفط الثمين أو البنزين الذهبي لأشغل مولدة الكهرباء الصغيرة
وأحظى ببعض نور.

لا أعثر على خبز لدى باعة الأرصعة، المخابز مغلقة، والدكاكين أحرق
على الهوية، حيواتنا يلتهمها الوحش المولود من يأسنا وجنوننا.
أشباح النساء المرعوبات تركض محجوبة بالعباءات والشالات
السود، يا للمفارقة بعض الصبيان يلعبون الكرة في الشوارع المقفرة،
وإرهابيو القاعدة يتقافزون بين أسيجة حدائقنا ويتركون وراءهم
خطوطاً من دم وأغلفة الرصاص.

النفط يتفصد من غرين أجسادنا، أشم عبقة الثقيل يسيل بين رعبي
وأرقبي ويلطخ وسادتي، يجري نهر لهب ويحرق أبعد أحلامنا ثم
يتفتح ترفا ويخوتا وطائرات خاصة وغانيات في جهات الآخرين،
النفط لحم الجسد وعصب البلاد وهو ليس سوى خدعة الماس
السائل ينبثق ذوبانا من قلب الأرض وليس غير شهقة امرأة تنوح عند
الباب الأوسط لسور بغداد بعد مقتل ولدها، ولا تبصر غير رماد تذروه
رياح الجنون، لا تسمع سوى أنين السلالات الموسومة بختم الزوال.
مساء الوحشة المرقشة بالرصاص، أعزز أبواب البيت بالمزاليح
والأقفال، أكمّن في إحدى الزوايا بعيداً عن مرمى رصاص المتقاتلين،
أتعطر بالنفط، أشهق أنفاسي بالبنزين، أنام في رداء الغاز كمومياء
مشتعلة.

يعلم النفط أنه سيّد سادات العالم وبه تدوم الدول أو تزول، ترى من
أي بئر يستقي الموت خلوده؟ من يدل الموت كل آونة على رائحتنا،
أهو النفط أم لعنة الإله تموز تلاحقنا من جيل إلى جيل؟

VI

السبت 4 سبتمبر 2004

سفينة زيو سيدرا ملاح الطوفان

قالوا: ذلك شرط التراجيديا، دعوا الطوفان يطغى دما، ذلك شرط
ظهور المنقذ وقيامه من غيبته، خضبوا المدن واللغة بالدم ليقوم



سلام سرحان

ثمن غياب الرقص من حياتنا

دون تردد أو وجل. كانت الموسيقى صاخبة بدرجة فاحشة تجعل الحديث بين الراقصين مستحيلا، وكنت أتساءل عن قرر أن تكون الموسيقى صاخبة إلى هذا الحد؟ وما إذا كان من الأنسب لهم جميعا خفض إيقاعها؟ لم يكن أحد معنيا بدرجة كبيرة بحركات الراقصين الآخرين المبحرين في استسلام فريد... باستثنائي طبعاً. كنت الوحيد الذي يراقب حركات الآخرين بحثاً عن اقترايها وابتعادها عن إملاءات إيقاع الموسيقى. كنت الوحيد الذي يفكر ويختار الحركات التي يمكن أن تناسب الموسيقى ويراقب جميع الراقصين بحثاً عن يمكن أن يراقبني. حاولت جاهداً أن أبحر معهم إلى عام بدا بعيداً للوهلة الأولى. أغلقت عيني وحاولت أن أمنع عقلي من أن يحدد الحركات المناسبة للموسيقى. بعد دقائق لم تعد الموسيقى فاحشة وصاخبة ولم أعد معنيا بحركات الآخرين، ولم أعد أفكر بحركات الراقصين الآخرين، وتسللت شحنة حرية فريدة إلى أنحاء الجسد. مضت ساعات وأنا في ذلك الهيام اللذيذ، قبل أن تبدأ الأضواء بالسقوط للإعلان عن قرب إغلاق المكان في الساعة الثالثة صباحاً، لأخرج بجسد جديد لم أعده من قبل. عدت إلى البيت بابتسامة شاسعة تخترق جميع مفاصل الجسد، لتصاحبني طوال الليل في نومة لم أذق مثيلاً لها منذ سنوات. قررت منذ تلك الليلة أن أقفز إلى حلبة الرقص في كل فرصة مقبلة، وأصبحت منذ ذلك الحين أكثر مرحاً وحيوية وأقل قسوة وغلوفاً في موافقي من العالم والآخر... أصبح الرقص رياضتي المفضلة. جسدي أصبح أكثر رشاقة ومرونة وصحة. لا عجب أن الشعوب التي يقفز الرقص إلى موافقها، تتمتع بمستويات أعلى من التسامح والسلم الاجتماعي ومساحة أوسع من الحريات الفردية، بل إن متوسط أعمارها يفوق متوسط عمر الفرد في الشعوب التي لا تعرف طريقاً إلى الرقص.

هل هناك علاقة بين ضيق مساحة الرقص في تقاليد شعوبنا في الشرق الأوسط وبين سلطة مجتمعاتنا القاهرة لكل مساحة فردية؟ وهل له علاقة بقسوة مواقفنا من الآخر وسرعة انزلاقنا إلى التطرف؟ تلك القسوة لا تقتصر على المتطرفين والإرهابيين؛ بل تمتد إلى علاقات العائلة الواحدة؛ وتصل إلى الأوساط الثقافية الليبرالية التي تضيق بالآراء والآخر.

هل تعاني مجتمعاتنا من قلة الرقص في حياتها؟ نعم! ■

شاعر من العراق مقيم في لندن

لم تكن المناسبات التي تضعني أمام فرصة للرقص، قليلة خلال إقامتي في لندن طوال 24 عاماً. لكنني كنت أفاجأ في كل مرة بصعوبة التسليم لسلطة الموسيقى والسماح لها بفض الاشتباكات المعقدة للجسد، ذلك الكيان الملتبس الذي أحمله متوهماً سلطتي المطلقة على ثنياه المغلقة.

في كل مرة أرقص فيها، أخرج بعملية صلح شاملة واقتراب حميم من جسدي، الذي عادة ما أجده قد تخشّب وفقد مرونته وابتعد عني إلى مسافة، تتناسب مع حجم الفجوة الزمنية بين جولتي رقص. بعد كل جولة رقص، تخترق ابتسامة واسعة جميع ثنايا العقل والقلب ويزداد الذهن مرونة وحيوية تمتد إلى مفاصل الجسد وعضلاته وتصل إلى المواقف الصارمة من العالم والآخر، وتتسع شحنة المحبة والتسامح والاحتفاء بالجمال.

كل ذلك رغم أنني لست راقصاً جيداً وأقصى ما يذهب إليه جسدي هو حركات عشوائية تحاول التناغم مع الموسيقى دون بوصلة محددة! ماذا لو كنت راقصاً بارعاً تعرف الموسيقى طريقها إلى أطرافه وأعماقه؟

في كل مرة أكتشف أنني، أو ربما أننا جميعاً في معظم بلدان الشرق الأوسط، لا نستطيع الاستسلام لسطوة الرقص والموسيقى بسهولة مثل الشعوب التي يمثل الرقص أحد أبجدياتها الحياتية الأساسية، ولا تجد حرجاً من القفز إلى حلبة الموسيقى.

لم أندفع يوماً دون وجل إلى حلبة الرقص، مهما كانت مساحتها ونوعها ومكانها وزمانها أو نوع الصحبة، رغم أن التجربة كانت لذيذة في كل مرة، وتخلّف على الدوام شعوراً فريداً وتبث نسمة حرية في مفاصل الجسد.

في كل مرة سقطت فيها في حلبة الرقص بعد مقاومات متباينة، تسربت إلى أوصالي رعشة لذيذة ورهبة غامضة، وكأن الكون سيتوقف ليراقب حركاتي وأنا أبحث عن مفتاح سري يروض حصان الموسيقى الجامح.

أخيراً وقبل أسابيع أقدمت لأول مرة عمداً على الرقص دون وجود من يدفعني إلى الحلبة. ربما لأنه لم يكن هناك من يعرفني وأخشى أن يحسب عليّ خطواتي وحركاتي.

لم يكن هناك ما ينتظرني، حين مررت بأحد المراقص في لندن وتأملت جيشاً من المستسلمين لبركان الموسيقى الصاخب ووسطوته المطلقة. قفزت إلى ذهني المشاعر اللذيذة التي غمرتني في كل جولة رقص مررت بها في حياتي. لم يكن هناك من يمكن أن يدفعني للرقص أو يجعلني أنردد في القفز إلى حلبة الرقص، فوجدتني أدخل الحلبة

التعريّ لباس المعرفي

الوظيفة المعرفية في تنعر الملاح أحمد بن ماجد

سالم حميد

عند تناول المراحل الأدبية السابقة من تاريخ القصيدة العربية التقليدية وإشكالية بنائها، وما طرأ عليها من تحولات جمالية أمام تقلبات المدارس الشعرية؛ يجري التركيز في الحقل النقدي الأكاديمي، على ما توافق عليه نقاد الأدب من تصنيف موضوعي لصيرورة الشعر العربي في محطاته التاريخية، وهو تصنيف يحيل ذلك الاشتغال إلى أغراض شعرية ترتبط في معظمها بالوجدانيات والتعبيرات الانفعالية العاطفية المتصلة بالحب والحرب والفخر والرتاء والوقوف على الأطلال، وما في حكمها من أغراض لا تغادر منطقة البوح التعبيري الذاتي. وبذلك جرى استبعاد طائفة مهمة وحيوية من المنجز الشعري العربي الكلاسيكي، يمكن إدراج اشتغالها في محور التوظيف المعرفي والعلمي للأداء الشعري.

وتتحدد أهمية منظومات ابن ماجد في هذا المنحى على المستويين المعرفي والفني بأهمية استخلاصاته ومحوريّتها من المنظور العلمي لقواعد علم الملاحة ذاته. كما يمكن القول إن تراثه واستخلاصاته المنظومة شعراً تكسر إطار الصورة النمطية السائدة التي تنظر إلى التراث العربي في مجمله بوصفه تراثاً انفعالياً ترفياً لا يعالج حقائق وعلوم الطبيعة.

على المستوى العملي بات علم الملاحة في وقتنا الحاضر يدين لخبرات ابن ماجد وتجاربه في هذا المجال، على أساس القواعد التي أرساها واكتشفها، مستعيناً بذكاء فطري لامع وميل للتجريب واختبار الحقائق، يقول في قصيدة له:

فَيَا رَاكِبِي الْبَحْرِ اسْأَلُونِي وَأَكْتُبُوا
فَمَرْقَاكُمْ بِالْكَتَبِ لَا بِالْكَتَابِ
فَإِنْ مِتُّ قَيْسُوا مَا اخْتَرَعْتُ وَعَوَّلُوا
عَلَيْهِ فَقَدْ هَدَيْتُهُ بِالتَّجَارِبِ.

دمج ابن ماجد بين علمي الفلك والملاحة.

هذا اللون من النثر أو النظم الشعري صعباً للغاية، من جهة المواءمة بين الوظيفتين: المعرفية الصرفة والجمالية الوصفية لما تكتنزه قيعان السواحل والممرات البحرية. وليس جديداً القول بأهمية تراث شهاب الدين أحمد بن ماجد في علم الملاحة، إنما غرضنا من هذه الإطالة، ليس التذكير بما قدمه في هذا الحقل من باب الإحصاء والإحاطة، ومدى استفادة البرتغاليين والأسبان وقبلهم الأتراك من القواعد والأصول العلمية التي تبتتها وعابنها واختبرها قبل أن يوثقها نظاماً في الغالب. بل القصد الإشارة إلى أن هذا الملاح الشاعر كان واحداً من أبرز الأسماء التي فتحت نافذة مضيئة في جدار القالب الشعري الكلاسيكي، ونقلت القصيد من التهويم الذاتي، ومن مركزية العقل الانفعالي، إلى توظيف الخطاب المعرفي البحث في صلب المتن الشعري، وحولت ذلك المتن وعاء للمعرفة وحاملاً لها، وغاية لتسجيل معطيات وحقائق علمية، فتحول معها منجز ابن ماجد إلى أيقونات متداولة في أوساط الملاحين والبحارة.

صحيح أن الصورة النمطية الكلية لتاريخ الشعرية العربية مؤطرة بالوجدانيات الخالصة، وفي المقابل طغى لون آخر من الشعر التعليمي أو النظم المدرسي، الذي يتخذ من شكل القصيدة التقليدية وعاء لسرد قواعد على شكلة نظم الأجرومية- لتبيان قواعد النحو العربي بقالب موزون، وكذلك المنظومات التي تبين أحكام تجويد وتلاوة القرآن. غير أن هذا النوع من الاستخدام التعليمي- المدرسي لقوالب القصيدة التقليدية لم ينحصر في شرح فنون تتصل باللغة والنحو والتجويد فحسب، بل امتد ليشمل جوانب إبستمولوجية وعلمية دقيقة جداً، إن لم نقل حديثة بالمعنى الحرفي للعلم الحديث، ومن ذلك اشتغال الملاح الإماراتي الشهير شهاب الدين أحمد بن ماجد، الذي صب معارفه وتجاربه في علم الملاحة نظاماً تتأسس جمالياته الشعرية على المضمون المعرفي والعلمي الدقيق لمسائل الملاحة وتفصيلها وكل ما يختص بالأنواء البحرية وعلامات النجوم، وإن كان التحدي داخل

تاريخ جلفار والمنطقة؛ وعلى سبيل المثال قصر الزباء الذي يرجع تاريخه للقرون الوسطى. ويقع قصر الزباء على قمة جبل يطل على منطقة شمل الحديثة الواقعة شمال إمارة رأس الخيمة، ولتاريخ هذا القصر ارتباط وثيق بمدينة جلفار، التي تمثل موطن أحمد بن ماجد. ومن المعالم أيضاً قلعة ضاية العسكرية الاستراتيجية المرتبطة بتاريخ رأس الخيمة، وتقع شمال مدينة الرمس، ويعود تاريخ هذه القلعة إلى القرن السادس عشر.

أسد جلفار

من هذه البيئة سطع نجم هذا الرمان الاستثنائي المعروف بأسد البحر شهاب الدين أحمد بن ماجد. وتأكيداً على انتسابه لجلفار يذكرها بالاسم في إحدى أراجيزه بحنين وشوق واضحين قائلاً:

رَعَا اللَّهُ جِلْفَارَ وَمَنْ قَدْ نَشَأَ بِهَا
وَأَسْقَى ثَرَاهَا وَأكِفُّ مُتَتَابِعٍ
بِهَا مِنْ أُسُودِ الْبَحْرِ كُلِّ مُجَرَّبٍ
وَفَارِسُ بَحْرِ لِلشَّدَائِدِ بَارِعٌ.

ونجد إثبات انتماء ابن ماجد لمسقط رأسه جلفار أيضاً، في كتابات أمير البحر التركي علي بن الحسين، الذي عينه السلطان سليمان القانوني العام 1554 أميراً بحرياً على قاعدة جلفار، وكلفه بإعادة سفن الأسطول التركي من ميناء البصرة إلى مرفأ السويس، فمر بجلفار وكتب عنها، ثم يعود المستشرق الفرنسي غريال فيران ليؤيد رواية أمير البحر التركي علي بن الحسين باعتبار الملاح العربي جلفاري الأصل، ويستند في ذلك إلى المراجع البرتغالية. كما أن البيت 85 من الفصل الحادي عشر من أرجوزة ابن ماجد "حاوية الاختصار في أصول علم البحار" يثبت هذه الحقيقة تماماً:

تَمَّتْ بِشَهْرِ الْحَجِّ فِي جِلْفَارٍ
أَوْطَانِ أُسْدِ الْبَحْرِ فِي الْأَفْطَارِ.

بل إن الاسم المتداول حالياً لجلفار وهو رأس الخيمة ورد في بيت بأرجوزة له عندما قال:

وَمَنْ جَرَى لِرَأْسِ الْخِيْمَةِ
وَالصَّيْرِ فِي الْأَكْلِيلِ بِالْعَرِيْمَةِ.



نار آخر قرن لصناعة الفخار في وادي حقييل منذ 30 سنة فقط.

ذاعت شهرة جلفار وطبق صيتها الآفاق، منذ القرون الوسطى، وكانت شواطئ جلفار منارة مضيئة، ينطلق منها الرجال الأفذاذ لاستكشاف وترويض أمواج البحار، ومعرفة أسرار الطرق البحرية والاهتداء إلى المرافئ بخبرة علمية ثبتت دقتها وصحتها، بقدر ما أثبت العصر الحديث عظمة الملاح أحمد بن ماجد، سليل البحارة الكبار، بما فيهم والده وجده. لكنه أضاف الكثير من المعارف والخبرات إلى هذا الحقل وفقاً لتجارب ومعايشات خاضها بنفسه. إذ لم يخل على الإنسانية عامة بعلمه في هذا الشأن، فترك آثاراً ومخطوطات وأراجيز وقصائد تؤثّق لهذا الفرع العلمي الحيوي النادر. ومن الآثار الباقية التي تشهد على عراقة

فترسخت أصول علم الملاحة على يديه ويعود له الفضل في تأسيس هذا الفن الذي لا تستغني عنه البشرية في ترويض ومعرفة أسرار الأزرق اللجّي، وتوظيف الملاحة لخدمة الإنسانية حتى اليوم:

نَوَادِرُ عِلْمِ الْبَحْرِ عَنِّي تَفَرَّعَتْ
وَحَيْرُ صِفَاتِ الْبَحْرِ تَصْدُرُ عَنْ قَمِي.

إطلالة على سيرته

من المعروف تاريخياً أن ابن ماجد ولد في جلفار، وهو الاسم التاريخي القديم لجزء من إمارة رأس الخيمة بدولة الإمارات العربية المتحدة. وكانت جلفار يومها مركزاً تجارياً مزدهراً، كما عُرفت كميناء هام على ساحل الخليج العربي، واشتهرت كذلك بإنتاج الأواني الفخارية، التي كانت توزع على مناطق الخليج لأكثر من 500 عام. وقد خبت

وعادة ما يختلف المؤرخون حول مولده. إلا أن هناك شبه إجماع على أنه عاش في القرن الخامس عشر للميلاد. وهناك من يحدّدون تاريخ مولده بسنة 1421 ميلادية في جلفار. وتستنتج بعض المصادر أنه اعتزل العمل في البحر سنة 1489م وتوفي سنة 1500م.

وبين تاريخ مولد البحار العربي وتاريخ وفاته فترة زمنية لا تقاس بما قدمه في علم الملاحة بعمر رجل واحد. فقد استخلص من رحلاته البحرية قواعد الملاحة وقام بتوثيقها شعراً ونثراً. يقول:

أَنْفَقْتُ عُمْرِي عَلَى عِلْمٍ عَرِفْتُ بِهِ
فَارْزَدْتُ بِالْعِلْمِ تَوْقِيرًا عَلَى الْكِبَرِ.

عودة ابن ماجد

وحسب شتى الدراسات، يعتبر ابن ماجد من أشهر الملاحين في تاريخ علم الملاحة الدولية، وأهم من وضع قواعدها، ويحسب له اكتشاف مجاهل المحيط الهندي، وتعليل هبوب رياحه الموسمية وكذا وصف الرياح المحلية والمدّ والجزر في الخليج العربي والبحر الأحمر وبحر العرب.

انبعث ابن ماجد مرة أخرى، وذاع صيته في عصرنا الحاضر، وعاد الباحثون لدراسة أعماله والتنقيب عنها منذ سنة 1912. وبحسب المؤرخ حسن شهاب، الذي أنجز كتاباً بعنوان «أحمد بن ماجد والملاحة في المحيط الهندي»، فقد شهدت سنة 1912 عثور المستشرق الفرنسي غبريال فيران في المكتبة القومية بباريس على مخطوطة «كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد» لابن ماجد. ولفتت الدراسات الحديثة لبعض أعماله انتباه المهتمين بدراسة تراث العرب العلمي، وتراث علم الملاحة بالتحديد. أما البحارة العرب فلم ينسوا هذا الملاح. وظل من وصلتهم وصيته بالتزام الطهارة على متن سفنهم، يقرأون سورة الفاتحة ترحماً على روح ابن ماجد في العديد من الموانئ قبل أن تنطلق رحلاتهم.

كان والده ماجد أحد أساطين علم البحر وكذلك جده الأول محمد. وقد امتدح ابن ماجد والده وقال عنه في كتاب الفوائد: «كان الوالد عليه الرحمة والغفران يسمى ربان البرّين، ونظم الأرجوزة المشهورة الحجازية فوق ألف بيت. وكانت أرجوزة الوالد خيراً لي من جميع ميراثه في ذلك المكان».

«الملاحة» في شعره

أمضى ابن ماجد حياته في القراءة وركوب البحر وتصنيف القواعد وتوثيق خبراته التي صاغ معظمها على شكل أراجيز شعرية. وقادته أسفاره البحرية إلى أفريقيا الشرقية وبلاد فارس والهند، كما تلمّح بعض نصوصه إلى أنه وصل إلى الصين. ويخبرنا أن جده محمد أول من قام بإجراء قياسات النجوم في بحر قزلم العرب، ثم جاء من بعده ماجد الذي نقل معارفه لولده أحمد، الذي يقول إنه أمضى أربعين عاماً وهو يعيد تصحيح أعمال جده ووالده ويحررها ويحققها ويصلح أخطاءها. ويتضح أن آل ماجد جلهم رباناً امتهنوا الملاحة، وأن أحمد بن ماجد تدرب في البداية على يد والده، قبل أن يصير معلماً ماهراً ومشهوراً يصول ويجول في المحيط الهندي.

اشتهر هذا الملاح بثقافته الواسعة، بالقياس إلى ربانة بحر الهند، الذين كانوا في ذلك الوقت أميين ما عدا القليل منهم. فكان واحداً من النخبة التي تجيد القراءة والكتابة، وعززها بمعارفه اللغوية والفلكية وثقافته العامة وثمار رحلاته، والأرجح أنه كان يفهم بعض اللغات الأجنبية. يقول في واحدة من أراجيزه عن كفاحه المعرفي وبحثه وتوثيقه لما استقرت صحته في شؤون الملاحة:

قَدْ رَاحَ عُمْرِي فِي الْمَطْلَعَاتِ

وَكَثَرَتِ النَّسَالُ فِي الْجِهَاتِ

وَكَمْ رَأَيْتُ فِي خُطُوطِ الشَّوْلِ

وَنَظْمِهِ وَالتَّنْزِيلِ وَالْفُصُولِ

وَكَمْ نَظَرْتُ فِي الْحِسَابِ الْعَرَبِيِّ

وَحِسْبَةِ الْهِنْدِ مَذْ كُنْتُ صَبِي

فَلَمْ أَرْ فِي اتِّفَاقِ أَصْلِي

فِي الْقَمَرِ وَالزَّيْجِ صَحِيحَ النَّقْلِ

وَفِي جَنُوبِي جَاوَةَ وَالصَّيْنِ

وَالْقَالَ عِلْمًا صَادِقَ الْيَقِينِ.

من سياق المقطع السابق نلاحظ لجوء ابن ماجد إلى اعتماده شكل الأرجوزة، رغم إجادته للقصيدة التقليدية بمعمارها المتعارف عليه والمنضبطة وزناً وقافية وروياً وعروضاً. لكنها حيلة المضطر إلى ركوب الصعب كما يبدو، لأن شكل الأرجوزة كان يتيح له التفلّت من القواعد الشكلية

الصارمة للقصيدة العمودية، ويتيح له سرد قواعده واكتشافاته في الملاحة ضمن بحر الرجز السهل الممتنع. وبلا شك فإنه أول من دَوّن فن الملاحة وعلمها باللغة العربية شعراً ونثراً، إلا أن غايته لم تكن اللعب على حبال اللغة ورصّ الكلمات، بل كان معنياً بتوصيل معرفة إمبريقية/تجريبية من وحي رحلاته البحرية، وتأكيداً لغايته من النظم يقول في بيتين له عن هذا الشأن:

فَلَوْ أُرِدْتُ تَطْوِيلَ كُلِّ فَنٍّ

لَمْ تُطِقِ النَّسَاخُ تَنْسَخَ عَنِّي

قَصْدِي الْأُصُولُ فِي عُلُومِ الْبَحْرِ

لَا قَصْدِي الْهَرْجَ وَكَثْرَ الشُّعْرِ.

الباحث إبراهيم خوري يقول: «أما معارف ابن ماجد الفلكية فواسعة جداً. وتطبيقه علم الهيئة في الملاحة رائع ولم يتغير حتى الآن. وهو يعرف أسماء الكواكب العربية والمنقولة عن اليونانية وبعض أسماء الكواكب الفارسية. ويبدع في قياس ارتفاع نجوم الهداية بألة اليد أو بالإسطرلاب بدقة أذهلت من قارن بين نتائجها وبين نتائج القياسات الحديثة من المستشرقين المعاصرين في فرنسا، مثل غروسيه غرانج. وما ذلك إلا لأن ابن ماجد اعتمد مبدأ التجريب وتكرار القياس إلى أن يحصل على نتيجة لا تتغير. وهو أول من وصف بدقة السحاب الكبرى والصغرى والجنوبية التي يسميها الأوروبيون سحاب ماجلان مع أن ابن ماجد أولى بهذه التسمية «السحاب السوداء والبيضاء». وكانت حصيلته المتعلقة بالجغرافيا تفوق معلومات الجغرافيين العرب في البحر والسواحل والموسميات وتفسير هبوب الرياح والمدّ والجزر. كما يتحدث بطلاقة عن الدين والتاريخ والجغرافيا والأنواء والأدب والأنساب. ويعطي انطباعاً بسعة اطلاعه. ويجزم خوري أن ابن ماجد كان يتقن اللغة التاميلية، مع احتمال أنه كان يعرف إحدى اللغات الزنجية، وربما كان يلمّ بالفارسية أيضاً، بدليل أنه كان يشرح الألفاظ الفارسية التي ترد في نصوصه. ويبدو من الطبيعي أنه اكتسب معرفته ببعض اللغات بالممارسة وبتدربه على البنادر والمدن المطلة على الشواطئ التي طاف بها.

ومن المهم القول إن في عناوين قصائده وأراجيزه مصطلحات وتسميات لا يعرف

معناها إلا المختصون بالملاحة والفلك، مثل (الذيرة)، وتعني الخط البحري الموازي للبر، وقياس المسافات البحرية اعتماداً على النجوم، والأختان، ويعني بها التقسيمات داخل دائرة بيت الإبرة (البوصلة)، التي يسميها ابن ماجد (الحقة)، ويفتخر بأنه قام بتركيب إبرة المغناطيس في الموضوع الصحيح بالنسبة إلى دائرة الأختان، وعددها 32، وسقى كل خن أو جزء من الدائرة باسم النجم المقابل له الذي يدل أيضاً على الجهة. وثمة مصطلحات أخرى تتصل بعلم الملاحة أيضاً مثل: المنازل، ومواسم السفر، والإشارات والعلامات البحرية، وكان هذا الملاح العربي بحسب أراجيزه يستدل حتى بالكائنات البحرية، ويعرف تماماً أن أنواعاً محددة من ثعابين البحر التي يسميها (الحيات)، تختص بها شواطئ بعينها، وكذلك الشعب المرجانية وغيرها من العلامات بما فيها رائحة الطين في قعر البحر ولونه.

وتحفل أرجوزات ابن ماجد المنظومة بذكر الإشارات والعلامات بذات القدر من الأهمية التي يوليها للمسائل الملاحية الأخرى. ومعظم ما تركه لتوثيق خبرته وعلمه في مجال الملاحة، كان شعراً منظوماً بقصد حفظ القواعد والأصول في علم الملاحة وسردها في قالب شعري منظوم. ثم في وقت متأخر من حياته اتجه لكتابة النثر ووضع قواعد الملاحة بسياق نثري غير النظم الشعري والأراجيز. ويقتضي الفهم والغوص في إرثه أن تكون لدى القارئ خبرة ودراية ولو بالمبادئ الأساسية لعلمي الفلك والملاحة، لكننا لن نغوص عميقاً في المسائل العلمية الدقيقة المتصلة بالملاحة كما أسلفنا. راح الباحثون ينقبون عن عناوين أرجوزات ابن ماجد وقصائده فتم رصد 47 عملاً من بينها 5 أعمال منشورة معظمها مفقود باستثناء كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد.

ومن أبرز عناوين أعماله:

- حاوية الاختصار في أصول علم البحار: وعدد أبياتها 1082 بيتاً، وتاريخ نظمها عام 866 هـ/ 1462 م.

- الأرجوزة السفالية: من بحر الرجز وعدد أبياتها 701 بيتاً، وتصف الطرق البحرية بين السفالة (موزمبيق) وبلدان جزيرة العرب والهند ومواعيد الرحلات منها وإليها.
- أرجوزة قبلة الإسلام: وعدد أبياتها 295

بيتاً. وكان تاريخها في 893 هـ/ 1487 م. والغاية من نظمها كما يقول ابن ماجد: «لما رأيت الناس يميلون عن معرفة القبله، ومساجدهم مائلة عن قصد القبله، وليس لهم أصل علم، يعرفون به القبله، ولها تسمية أخرى باسم أرجوزة تحفة القضاة».

- الأرجوزة المعلقة: ويصف فيها الطرق البحرية من بر الهند إلى بر سيلان، وناك باري، وسومطرة، وبر السيام، ومعلقة، وجاوة، كذلك جزيرة دنج دنج، والغور، والصين، إلخ.
- أرجوزة منازل القمر:

- القصيدة الذهبية: من بحر الطويل، ويبلغ عدد أبياتها 193 بيتاً.

- القصيدة الثائية: وصف للطريق البحري وقياساته ومجاريه ومواسمه من جدة إلى عدن.

- قصيدة «نادرة الأبدال في الواقع وذبان العيوق».

- قصيدة «مواسم السفر»: وهي قصيدة مختصرة في مواسم السفر، من البحر الطويل، وعدد أبياتها 19 بيتاً.

- كتاب «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد»، وتاريخ اختصار الكتاب عام 895 هـ/ 1489 م، عن كتاب له كبير بلغ عدد مجلداته عشرة. وأشار ابن ماجد إلى أنه قد صنفه عام 880 هـ/ 1475 م، أي قبل 15 سنة من تلخيصه. ويتسم منهج ابن ماجد باختراع الأصول السليمة اعتماداً على رحلاته البحرية، وفي مواضع عديدة من شعره الملاحي يتباهى باختراعاته كما في هذا البيت من القصيدة الذهبية:

وَمَنْ عَرَفَ الْمَوْجَ الصَّلِيبِي رِيحُهُ
وَرَكِبَ مِغْنَاطِيْسَكَةَ بِالْمَرَكَبِ.

وتلك إشارة إلى البوصلة التي كان يسميها (الحقة).

وعن اكتشافه للإبدال وقياسات النجوم باستخدام الأصابع، يقول في بيت من قصيدة ضريبة الضرائب:

قِيَّاسَاتُهَا كَالدَّرِّ هِيَ قَلَايِدُ
سَمَحْنُ بِهَا كَفَّايَ فِي عُنُقِ الْبَحْرِ.

كما اتسم منهجه باختبار الأصل المبتكر بعد التحقق من صحته بالتجريب، إذ يقول في كتاب الفوائد «وما صنف هذه القياسات المنتخبات إلا بعد أن كررت عليها عشرين سنة».

ويقول في بيت من أرجوزة قسمة الجمة على أنجم بنات نعش:

دُرْتُ الْأَقَالِيمَ عَلَى تَهْذِيْبِهَا
أَرْبَعَةَ أَعْوَامٍ فِي تَجْرِيبِهَا.

وتأكيداً على ثقة الربانة بما توصل إليه بالتجربة يقول في بيت له من أرجوزة تحفة القضاة:

لَمْ يَعْتَرِضْ لِي أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ
فِي حِسْبَةِ الدِّيَرَاتِ وَالْقِيَاسِ.

ثم ينصح الربان بالألا يعتمد إلا على تجربته الشخصي ومشاهدته العيانية، كما يقول في حاوية الاختصار:

لَا تَعْتَبِرْ إِلَّا بِمَا جَرَّبْتَهُ
أَوْ أَنْ يَكُونَ الْوَصْفُ قَدْ حَقَّقْتَهُ
وَكُلُّ مَا جَرَّبْتَهُ يَا رُبَّانُ

إِعْمَلْ بِهِ فِي كُلِّ مَا تَعْتَانُ

ثُمَّ صِفَاتُ الْبَرِّ وَالْجِبَالِ

إِفْعَلْ بِتَجْرِيكِ لَا تَبَالِ.

ولعل من علامات توظيف ابن ماجد للجانب المعرفي الخالص في أشعاره وأراجيزه انحيازه للتجريب، وأخذ في الاعتبار التعامل مع الطبيعة من قبل الربان بإعطاء أولوية لمشاهداته وتجاربه العملية الشخصية، وهذا انحياز منهجي لمبدأ أساسي في العلوم الحديثة وهو التجريب.

كان ابن ماجد واعياً تماماً باشتغاله العلمي في حقل الملاحة حتى على المستوى الاصطلاحي، إذ كان يكرر وصف تصانيفه التي صَبَّها في قوالب شعرية باعتبارها تندرج في ما أسماه: (علم البحر أو البحار)، وكرر هذا التعبير في أراجيزه وقصائده، وقام ببحث هذا العلم وتفصيله في جميع أعماله الشعرية والنثرية المحدودة.

وجزم أنه أول من كتب في هذا العلم بقوله:

كَشَفْتُ لِعِلْمٍ مَا سَبَقْتُ لِمِثْلِهِ
وَكُلُّ فَتَى يَجْنِي الذِّي هُوَ زَارِعُ.

وفي بيت آخر من قصيدة «ضريبة الضرائب» يعبر عن تلذذه بالمعرفة والاكتشاف ويصفها بلذة العمر حين يقول:

فَخَذُ مِنْ عُلُومٍ لَا سَمِعْتُ وَلَا تَرَى
لِذَا الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِي وَذِي لَذَّةِ الْعُمْرِ.



وأوضح بما لا يدع مجالاً للخلط والتأويل أنه يقصد في اشتغاله علم البحر الفلكي عندما قال في بيتين من أرجوزة 'حاوية' الاختصار في أصول علم البحار:

يَا أَيُّهَا الطَّالِبُ عِلْمَ الْيَمِّ
إِلَيْكَ نَظْمًا يَا لَهُ مِنْ نَظْمٍ
فِي الْعِلْمِ وَالْهَيْئَةِ وَالْحِسَابِ
وَمَا هُوَ اسْتَنْبَطَ لِلصَّوَابِ.

ومن البدهي أن مضمون اشتغاله على هذا العلم ووعيه بما يقوم به تحدد من خلال عنوان أرجوزته الشهيرة 'حاوية' الاختصار في أصول علم البحار، وكذلك في كتابه 'مختصر كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد'، فاختار وجهة تصانيفه حول علم البحر، أي الملاحة البحرية، وطبق فيها أصول علم الفلك، فصارت ملاحظته فلكية، مهتدياً بالنجوم وبأنواء بعضها المسماة منازل القمر، وبتواريخ طلوعها وغروبها محسوبة بالسنة الشمسية الملاحية، أي النيروز العربي، وبما يقابلها في السنة الرومية.

وأجمل ابن ماجد الملاحة الفلكية في أرجوزة 'حاوية' الاختصار في أصول علم البحار، ثم قام بتفصيل هذا العلم في بقية أعماله الأخرى، وكانت بعض منظوماته تشتمل على ناحية واحدة أو ناحيتين من علم البحر. ثم تبين له وهو في الخمسين من عمره أن الربابنة والمستجدين يحتاجون إلى شرح بعض أبياته وأبحاثه، فقرر أن يسهل عليهم إدراك معاني أشعاره وبدأ يكتب لهم فوائد جمعها في كتاب الفوائد 'الشروح في أصول علم البحر والقواعد'، وقال عنه 'ألفته وصنفته لركاب البحر ورؤسائه وفيه ما اشتبه من الحاوية والأراجيز وغيرها للطلاب'. لكنه اختصر ذلك الكتاب فيما بعد كما أشرنا.

وبحسب المؤرخ حسن صالح شهاب، ضاعت دفاتر المرشدات الملاحية أو ما كانت تسمى بالرهمانيات العربية القديمة، ولم يبق منها في عصر أحمد بن ماجد غير عدد قليل، أشهرها كتاب (الرهمني) الذي ألفه من أسماهم ابن ماجد بالليوث الثلاثة، وهم: محمد بن شادان، وسهل بن أبان، وليث بن كهلان. لكن ابن ماجد انتقد علم سابقه وصحح أخطاء كثيرة وقعوا فيها،

كما أضاف الكثير والجديد. ويفخر بكونه مجدداً ويصف نفسه برابع الثلاثة:

وَلَمَّا رَأَيْتُ النَّاسَ فِي الْوَهْمِ أَسْرَفُوا
وَلَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ الدُّنْيَى وَالْمَقْدَمِ
حَدَدْتُ لَهُمْ حَدًّا فَلَمْ يَصِلُوا لَهُ
وَزَالَ بِهِذَا الْحَدِّ كُلُّ التَّوَهُّمِ
وَأَلْفُوا سِلَاحَ الْجَهْلِ لَمَّا تَحَقَّقُوا
مَقَالِي فِي عُرْبٍ وَعَجْمٍ وَدَيْلَمٍ
بِقَوْلِي إِنِّي رَابِعٌ لِثَلَاثَةٍ
فَحَقُّ لِحُسَادِي تَمُوتُ وَتَعْتَمِي.

ويشير المؤرخ المغربي عبد الهادي التازي إلى أن اسم أحمد بن ماجد ظل على ألسنة البحارة في خليج عُمان والبحر الأحمر والمحيط الهندي قروناً عديدة بعد وفاته، وينقل التازي عن السير ريتشارد بورتون قوله في كتاب 'الخطوات الأولى في شرق أفريقيا' أنه لما أبحر من عدن سنة 1854م تلا البحارة سورة الفاتحة قبل الإقلاع ترحماً على روح الشيخ ابن ماجد. ويستطرد التازي بالقول: إن ابن ماجد بما يحمله من تاريخ حافل جدير برّد الاعتبار إليه، وأن المؤهل في العالم كله ليقوم بهذا الواجب هم أبناء جلدته من أبناء المنطقة الذين يظلون مدينين لابن ماجد فيما كتب عن ديارهم وعن سواحلهم.

ويرى المؤرخ حسن صالح شهاب أن جهود ابن ماجد في تهذيب قواعد الملاحة وتطويرها قد تركزت في علم القياس، وهو أهم قواعد الملاحة. ويُعتبر ابن ماجد من الناحية العملية مخترع البوصلة والمطور البارز لفكرة استخدام المغناطيس لمعرفة الجهات. والأصح أنه جعل هذا الاستخدام أكثر دقة وعلمية. ويصرح ابن ماجد أن تثبيت المغناطيس بالحقة من اختراعاته قائلاً في كتاب الفوائد: 'ومن اختراعاتنا في علم البحر تركيب المغناطيس على الحقة'. وقبل استخدام بيت الإبرة المغناطيسية (البوصلة)، كان البحارة العرب يستدلون بالنجوم على معرفة الجهة المقصودة. ويروي المؤرخ تقي الدين المقرئ (المتوفى عام 1442م) أن البحارة العرب كانوا يحملون معهم في أسفارهم حديدة مجوفة على شكل سمكة غاية في الرقة. فإذا لم يروا ما يهدهم من الكواكب إلى معرفة

الجهات، وضعوا على فم السمكة شيئاً من مغناطيس جيد، ويحكونه بالمغناطيس. ثم يضعون السمكة (أي الحديدة) على ماء في حقة فتستدير وتستقبل بفمها القطب الجنوبي وتستدبر القطب الشمالي.

أي أن إبرة المغناطيس ظلت عند البحارة العرب غير مركبة على الحقة أو بيت الإبرة حتى عصر المقرئ. لكن ابن ماجد قام بتركيب إبرة المغناطيس وصنع لمن بعده ما تسمى اليوم بالبوصلة. وكان اجتجاده في تقسيم ما تعرف بالأختان وجعل الخطوط في بيت الإبرة أو في الحقة ذات دلالة علمية وعملية مفيدة جداً، وبالطبع فقد استفاد ابن ماجد من سبقه كما أضاف ودقق وجرب ووثق وترك لمن بعده خلاصة علمه ورحلاته البحرية التي أثمرت معرفة غنية. وبالعودة إلى شعر ابن ماجد وأراجيزه التي تعتبر بحق تجربة فريدة للمزاوجة بين المعرفي والشعري، أو على الأقل توظيف قالب الشعري لخدمة معطيات علمية، يقول ابن ماجد أيضاً معلناً انجازه للعلم المجرد وفخوراً بتجاربه في الملاحة والإحاطة بما يفيد:

حَصَرْتُ نَجُومَ الْأَفْقِ فِي الْبَحْرِ هَادِيًا
بِهَذَا سَالِكِ الْبَحْرِ الْمُحِيطِ الْمُعْظَمِ
بِخَيْرِ قِيَاسَاتٍ وَجَمٍّ فَوَائِدَ
فَلَمْ يَعْتَرِضْ لِي غَيْرَ جَحْشٍ مُعَمَّمٍ
إِذَا جِئْتُهُ مِنْ بَابِ عِلْمٍ مُجَرَّدٍ
تَعَامَى بِتَعْجِيلِ الصَّرَاحِ الْمُتَرَجِّمِ.

ختاماً كان أحمد بن ماجد يعي تماماً أهمية ما يقوم به وأنه يؤسس علماً جديداً للبشرية، ولم يكن يقنع باستخدام معرفته بأحوال البحر ومواسم السفر والقياسات والإشارات ليهتدي بها لنفسه، فحرص كأبي عالم جليل على ترك إرث علمي مهم في مجال الملاحة، استوعبته قصائده وأراجيزه، محققاً ريادة في استضافة المعرفي داخل متن القصيدة الكلاسيكية، إذن لا يمكن إسقاط اسمه من خاتمة الشعراء، رغم طغيان شهرته كملاح على شهرة الشاعر، وإن كان يميل إلى منجزه في حقل الملاحة الذي استغرق جل سنين حياته ■

كاتب وباحث من الإمارات



السيرك والبهلوان

في الترجمة وما إليها

حسن بحراوي

نادرا ما طرحت إحدى الممارسات الثقافية مثل هذا القدر الهائل من القضايا والإشكالات التي استنهضها مبحث الترجمة نظريا وعمليا. ولعل ذلك على الأرجح أن يكون دليلا على الدينامية الاستثنائية التي تتميز بها ممارسة تعود إلى ليل الأزمنة الأولى، ورافقت الإنسان في كل خطوة بخطوها نحو المستقبل الذي ظل وما يزال يواصل حكمه عليه بحتمية التواصل وضرورة التبادل والتعايش مع أبناء جلدته فوق هذه البسيطة.

على

أن هذه المشكلات، التي يبدو أن لها بداية معلومة ولكن ليست لها نهاية منظورة، قد وجدت طريقها السالك إلى احتلال مكانها ضمن انشغالات وهواجس الإنسان بكل التلقائية المعهودة في كائن ألف العيش على حافة التردد والمراوحة واستبدال الأولويات وتجاوز لحظات التأزم والالتباس.

ولو شئنا إحصاء هذه اللحظات والوقوف عليها أولا بأول لأعيانا العد ولما انتهينا منها إلى قرار. ولذلك لا يبقى أمامنا سوى محاولة الإمساك بأكثرها أهمية، أي أعمقها دلالة على تلك الدينامية التي عاشت الترجمة على إيقاعها، وتقلبت في أطوارها سلبا وإيجابا، وصدرت عنها في جميع أشكالها وتمظهراتها. وربما كان من أبرز ما يستوقفنا منها تلك الثنائيات الإشكالية التي لازمت طرح نفسها على ممارسي الترجمة ومنظريها، وذلك منذ أن حصل الوعي الجنيني والحدسي تقريبا بمشاكلها والذي قاد مع مرور الوقت إلى نشوء وتبلور تفكير منهجي، بهذا القدر أو ذاك، بصدد الأزواج الجدلية من قبيل (الإمكان/الاستحالة)، (الأمانة/الخيانة)، (الوفاء/الحرية)، (الذات/الآخر)، (النقل/التملك)، (الإنتاج/إعادة الإنتاج)، (الفن/العلم)، (الأصل/النسخة)، (الوطني/الأجنبي)، (المؤلف/

المترجم)، (الترجمة الحرفية/الترجمة الحرة)، (لغة الانطلاق/لغة الوصول)..
إلخ

ويمكننا تفسير هذا الازدهار الذي شهدته هذه الثنائيات، ذات المظهر الديالكتيكي والإشكالي الذي لا تخطئه العين، بالرجوع إلى نوعية النسيج الذي تعمل عليه الترجمة تحديدا، وهو المشكّل من الفنون والآداب وخلافهما من أنماط الإنتاج الذهني التي لا تتأسس على المطلقات، ولكنها تقوم على الوقائع النسبية والأشكال الرمزية غير المتجانسة حتما، والتي يكون منشؤها في نفس الوقت أخلاقيا وتاريخيا.

ومن هنا مصدر الخلاف الدائم بشأن الطبيعة «الخالصة» للترجمة الذي بلبل أذهان المتدخلين في الموضوع، وجعلهم في نزاع مستمر بصدد الطريقة التي ينبغي، أو لا ينبغي، أن يأخذ بها المترجم عند مباشرته عملية تحويل النص الأجنبي، والضمانات التي يوفرها هذا الأسلوب في الترجمة أو ذاك، وبصدد النتائج أو العواقب التي تنجم عن التزام هذا المنهج دون غيره في العمل.

على أن هذا النقاش العام والمتواصل لم يكن يسفر، كما هو الشأن في كل نقاش بيزنطي، عن غالب ولا مغلوب. كما أنه لم يكن يصل إلى نتيجة أو تسوية تُرضي جميع الأطراف. وهذا، مرة أخرى، علامة على حيوية

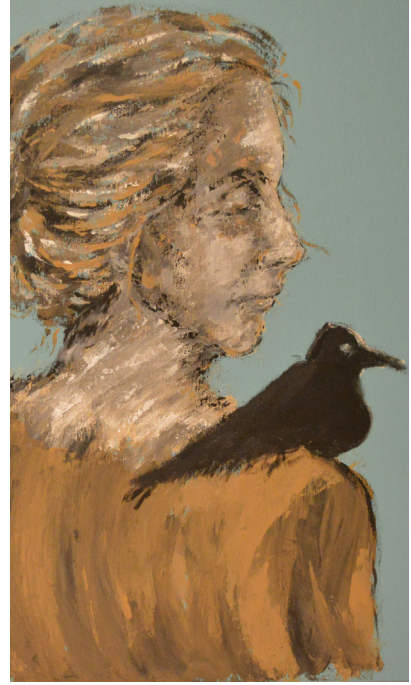
وعنفوان الترجمة، وليس نقيصة متأصلة فيها.

وإذا نحن سعينا إلى تأمل مسار هذا النقاش، ونظرنا بالأخص في المآل الذي كان يصير إليه في كل مرة، نأكد لدينا أن أمده سيطول أكثر مما استطال حتى الآن، وأنه لابد سيثمر مجادلات أخرى، مركزية وهامشية، طالما ظلت الترجمة قائمة ضمن حدودها الملتبسة ولكن المنتجة لعدد متزايد من الأسئلة والإشكالات.

ولعل في مقدمة ذلك سؤال علاقة الحرية بالأمانة. فليست الحرية في الترجمة، كما فُهمت غالبا، نقيضا للأمانة. ذلك أن ممارسة المترجم لحيثته في إيجاد المعادل الدلالي والعاطفي للأصل هي جزء من الوفاء لموضوع الترجمة وجوهرها.

وفي هذا السياق، علينا أن نطرح جملة من الأسئلة: ما هي درجة حرية المترجم إزاء المؤلف الأجنبي؟ وما هي طبيعة الوفاء الذي يجب أن يدين به له؟ وما هي نتيجة الأمانة المفرطة للأصل بالنسبة للقارئ؟

إنها لن تفيده قطعا إذا ما كانت ستنبثق عنها ترجمة حرفية غير شفافة، أي فاقدة المقروئية. كما أن الحرية المفرطة تجاه الأصل لن تنتج سوى نسخة بعيدة الشبه بذلك الأصل.. والحال أن واجب المترجم أن



والتعبيري، لما هو قائم في الأصل مع ما يفترضه ذلك من تحويل وخرق وانزياح يكون هو ثمن الإمكان.

وباتخاذ هذا الفهم النسبي، يكون معيار الترجمة هو مقروئيتها، أي انتقالها بكامل السلسلة إلى متلقيها الجديد عن طريق سعي المترجم إلى إطلاع قارئه على العالم الداخلي لذلك الأصل الذي تكون الترجمة قد حلت محله، وخصوصا جعله يشعر بنفس التأثير الذي يكون قد أحدثه النص عند قرائه الأصليين باستعمال وسائل مشابهة قدر الإمكان.

وسوف يترتب عن ذلك فقدان المترجم لحقه، غير العائد إليه، في التدخل لتعديل مضمون الأصل أو تحريف شكله بدعوى الرغبة في تجنيسه أو تكييفه مع أوافق البنية المستقبلية، أو لتجنيب القارئ الجديد مصاعب في الفهم، تعبيرية أو دلالية، يتوقعها.

إن الإشكال القديم، الذي ما انفك يزداد راهنية مع تعاقب الأزمنة، هو ذلك الذي يمكن صياغته في السؤال التالي: إلى أي حد يكون المترجم حرا في التصرف في النص الأجنبي الذي يقوم بترجمته؟ وبعبارة أخرى: أين تنتهي الحرية الخلاقة ويبدأ إطلاق اليد في أعمال الغير؟ أي أين تنتهي الأخلاق وتبدأ الفضيحة؟

وهنا نجد أنفسنا في صلب المسألة الأخلاقية التي تثيرها الترجمة، والتي لم تجد حتى الآن حلها الشعري والتاريخي. على أن مفهوم الأخلاق هنا لا يتضمن أي طابع طهراني وإنما يسير في اتجاه الصيغة المبدئية التي تؤكد على جسامته مسؤولية المترجم.

فإذا كانت الترجمة الحرفية مثلا تظل ملتصقة بالأصل الأجنبي الذي تنطلق منه، فتتبعه خطوة خطوة من حيث الألفاظ والعبارات فإنها تنتهي بالإخفاق في نقل الأهم، أي روح النص وجوهره الإبداعي والجمالي الذي يكمن في مكان ما خارج البناء اللغوي والتركيب. ويكون نقصان حصة الحرية عندئذ هو المسؤول عن تعثر فهم الترجمة وعائقا أمام الاقتراب من بعدها الدلالي والرمزي.

أما عندما تكون الترجمة 'حرة'، وتتخذ من النص الأجنبي ذريعة لإنتاج نص مستقل يتماثل من بعيد مع الأصل الذي انطلقت

يحمل قارئه على الفهم والإحساس بالنص الأجنبي كما فهمه وأحسه قارئه الأصلي. وفي الجملة، فإن حصة الحرية والأمانة تتغير بحسب نوعية وطريقة الترجمة، وربما حتى ضمن النوع الواحد نفسه. وما يقود المترجم في اختياره هذه الطريقة أو تلك يجب أن يستلهمه من هدف النص الأصلي ووظيفته القائمة فيه، أي أنه يكون عليه قبل الشروع في الترجمة أن يطرح على نفسه السؤالين التاليين: ما الهدف الذي أترجم من أجله؟ ومن هو القارئ الذي أتوجه إليه؟

والإجابة عن هذين السؤالين هي التي سوف ترشده في متاهته، وتجنبه السقوط في الشراك المنصوبة له عند كل منعطف.

ومن بين هذه الشراك مثلا، أن القول باستحالة ترجمة بعض النصوص، بسبب خصائصها الأسلوبية والمجازية، أو بسبب إكراهات ثقافية أو حضارية، لا ينبغي أن يؤدي، مثلما أدى عند الكثيرين، إلى تعميم فكرة عدم إمكان الترجمة على وجه الإطلاق. فإذا فهمنا بأن المدخل إلى كل عملية ترجمية هو تحقيق تلك الجدلية بين الذات والآخر، بين الأصل والنسخة، اتضح أن المطلوب من المترجم ليس هو المطابقة التامة بين النصين، وإنما هو إيجاد المقابل، الوظيفي

منه، بما يعنيه ذلك من تضحية بالجزئيات التعبيرية والدلالية ذات الأهمية، فإن ذلك يكون دليلا على أن حصة الحرية التي استعملها المترجم جاوزت حدها المعقول فانقلبت، كما يقال، إلى ضدها، أي إلى جاوزات بل تجاوزات.

وهكذا، فإن كل ترجمة لا تبعد عن كونها نقلا حرفيا أو حرا للأصل الأجنبي. وهذا الاختيار الذي يقوم به المترجم يكون ناتجا عن إكراه بقدر ما هو تأكيد لحرية واختيار.

وفي الحالة الأولى يكون المترجم مكرها على المحافظة للأصل على بعض 'أجنبيته'، أي لا يذهب بعيدا في توطينه أو تكييفه لتلك الدرجة التي يفقد فيها ملامحه الأصلية ويصبح مسوخا لا حياة فيه.

وفي الحالة الثانية يسعى المترجم إلى تملك النص بإعادة إبداعه من جديد، لكنه يحذر من الاستغراق في ذلك إلى حد تشويه صورته وإلغاء خصوصيته. ذلك أنه لا بد له من احترام رغبة المالك الحقيقي للنص والخضوع لإرادته، أي أن يمتثل للهدف الذي رسمه لعمله وللطريقة التي اختارها لبلوغ ذلك الهدف.

والنتيجة التي نصل إليها عبر تأمل هذا الإشكال الشائك هي أنه ليس بوسع النص المترجم أبدا أن يعوّض النص الأصلي، فهما حاولت الترجمة أن تصون خصائصه عن طريق النقل الحرفي، أو تعمل على تملكه بإعادة إنتاجه شكليا وإبداعيا، فإن الأصل يظل حاضرا على الدوام بهذه الطريقة أو تلك، ويواصل تحديد الأهداف وإملاء الاختيارات على أجيال المترجمين. ومن هنا فالترجمة تبقى، على نحو جوهرى، خطاب إكراه وفي أحسن الأحوال خطاب تسوية.

إن مأزق الترجمة، الذي هو أيضا رهان المترجم، هو البقاء قريبا من الأصل للمحافظة على سياقه ودلالته ما وسعه ذلك، وفي نفس الوقت الذهاب بعيدا عنه لتمكينه من الانغماس في تربته الجديدة ولقاء قرائه الجدد.

وهنا، تكون الترجمة بمثابة حلبة سيرك، ويكون المترجم شبيها ببهلوان يعبر على حبل معلق بين السماء والأرض. وتلك وضعية لن يحسده أحد عليها في جميع الأحوال ■

كاتب من المغرب

رشيدي الخيون المبتلي بالثالوث المعرفي

إبراهيم محمود

يبين اعتباره باحثاً في كل ما يصله بالشأن العراقي، في مكوناته الدينية مرجعاً، واعتباره مفكراً، وهو يتعدى حدود البحث، لحظة الذهاب بالمقبوس إلى ما وراءه وتبين نسابته الثقافية وقيمتها، وتأهله بالرؤية النقدية بصد ما يبحث فيه ويتفكره وينهم به من وجوه عدة بغية تلمس المفارقات العالقة، يحمل العراقي رشيد الخيون كتابه الثقافي الكبير والمنير بأكثر من معنى في يمينه.



أربعة أجزاء، وعبدالرزاق حسني 1903-1997، فيما يشبه التأسيس لثقافة تاريخية عراقية حديثة، من خلال مجموعة كتبه، وفي الواجهة "تاريخ الوزارات العراقية"، ومن ثمة الباحث الاجتماعي الكبير علي الوردي 1913-1995، في موسوعته "لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث"، وثمة آخرون لهم حضورهم البحثي في الشأن التنظيري السياسي "حسن العلوي، نموذجاً، والشأن السياسي الفلسفي "ميثم الجنابي، نموذجاً.. الخ، لكن يبقى للخيون طول باعه وقد سعى جاهداً - ولا زال، في مجمل كتبه، وخصوصاً تلك التي لعبت دوراً كبيراً في التأريخ للأديان، ومن ثمة العودة إليها مراراً، إلى درجة تكرار مقاطع وأحياناً أقسام، في كتبه ذات العلاقة "بين: الأديان والمذاهب، ولاهوت السياسة، مثلاً، ولعله بذلك يترجم خاصية الابتلاء بالثالوث المعرفي، وفي الساحة العراقية، كما لو أن كل تكرار، ومع إضافة، أو إنارة فكرة، تعزيز لحرارة هذا الهاجس المعرفي، إنما أكثر من ذلك، لهذا القلق الوجودي الخاص لديه، إن جاز ذلك، كما لو أن ما كان يستمر فيما هو كائن، وربما صوب الآتي.

هنا أشير إلى قائمة الكتب التي أمكنني التوقف عندها:

بتوازنها البحثي-الفكري- النقدي، يتطلب جهوداً ومكابدة روحية، وخصوصاً حين ينتمي بداية إلى محيط جغرافي معتبر هو العراق، وتالياً إلى محيط جغرافي أكبر هو العالم العربي، وثالثاً، حين يصار إلى ربطه بأوقيانوس بزي مأهول بالسنة وشعوب، أي العالم الإسلامي، وأن أنسى لا أنسى، فهو انتماءه المقدّر إلى ما هو إنساني، وهو الذي صيره هكذا.

العراق الغيور بعقله

يعتبر رشيد الخيون في صدارة المعنيين بالحراك الاجتماعي والسياسي والثقافي في العراق، ومقاربة مغذياته، متحرياً دور الفاعل الديني وتشعباته، وكيفية تشكل المذاهب الدينية وتلاوينها، ومن ثمة بروزها في مواقع مختلفة فارضة حمولتها القيمية بظلالها ورداتها العنيفة كما هي تلال الجليد العائمة على مياه محيط لا يهدأ، ولعل توصيفاً كهذا، كما أعتقد، يختصر شخصية الخيون الريادية في هذا المضمار المفتوح. نعم، يمكن التذكير بالدور الذي قام به جواد علي 1907-1987، في "مفصلة" الشهير، وما ألفه عباس العزاوي 1888-1971 وترك بصمته الثقافية، وتحديداً في "العراق بين احتلالين-8 أجزاء، وحتى "عشائر العراق-

يفغام رشيد الخيون في وضع إيلامي، حيث لا أعتقد أن هناك من يحسده فيما يقوم به ومنذ عدة عقود زمنية، طالما أن الذي تحقق باسمه من كتابات لافتة بتوازنها البحثي-الفكري- النقدي، يتطلب جهوداً ومكابدة روحية، وخصوصاً حين ينتمي بداية إلى محيط جغرافي معتبر هو العراق، وتالياً إلى محيط جغرافي أكبر هو العالم العربي، وثالثاً، حين يصار إلى ربطه بأوقيانوس بزي مأهول بالسنة وشعوب، أي العالم الإسلامي، وأن أنسى لا أنسى، فهو انتماءه المقدّر إلى ما هو إنساني، وهو الذي صيره هكذا. بين اعتباره باحثاً في كل ما يصله بالشأن العراقي، في مكوناته الدينية مرجعاً، واعتباره مفكراً، وهو يتعدى حدود البحث، لحظة الذهاب بالمقبوس إلى ما وراءه وتبين نسابته الثقافية وقيمتها، وتأهله بالرؤية النقدية بصد ما يبحث فيه ويتفكره وينهم به من وجوه عدة بغية تلمس المفارقات العالقة، يحمل العراقي رشيد الخيون كتابه الثقافي الكبير والمنير بأكثر من معنى في يمينه، رغم أن ذلك وضع إيلامي، حيث لا أعتقد أن هناك من يحسده فيما يقوم به ومنذ عدة عقود زمنية، طالما أن الذي تحقق باسمه من كتابات لافتة



لا يعني ذلك إطلاقاً، أن كتابة ما، مهما أفصحت عن خاصية حيادية، تعديم النسبة إلى جانب ذاتي ما في الكاتب، وهي من البدايات، والخيون يتعرض لهذه القائمة الكبرى من الأديان والمذاهب في العراق، اعترافاً له جهتها، جزاء تأثيرها النافذ في مجالات الحياة المختلفة، ليس هذا فحسب، إنما لأن شأغله المعرفي يتجاوز به حدود العراق القائمة، انطلاقاً من المؤثر المذهبي المحيطي: الشيعة الإيراني خصوصاً. الخيون لا يتعامل مع النصوص بوصفها طي غلافين، أو جامدة، أو تلتزم مواقعها المسماة فقط، إنما وهي نابضة بحيوات مذهبية ومواقفية وقابضة عليها في آن، بل هي التي تحفز فيه إرادة البحث عن الحقيقة العائدة لكل منها، وتلك الجامعة فيما بينها، وتلك

1، 2011، 1-الشيعة 2-- السنة. إنها الكتب التي استأثرت باهتمامي، إلى جانب أنها تفرض حضورها وفي الآن الراهن تحديداً، بقدر ما تستجيب لأكثر من حاجة بحثية ومعرفية، وحتى في سياق الهم الوطني العراقي، وعلى مستوى أشمل عربياً، وبالنسبة إلى باحث الأديان وميكانيزمها التاريخي. الكتابة، من هذا القبيل، لا تسمي طرفاً بعينه، إنما الأطراف جميعاً، وخصوصاً، لأن ما حاول الخيون القيام به، لم يقتصر على دين أو مذهب، أو فرع من أي منهما في العراق إلا وتجاوب معه، وربما لا أبالغ، وكما تابعت، أنه في كل مقاربة بحثية تاريخية وفلسفية ونقدية لعقيدة معينة، برموزها وفضاءاتها الثقافية، يخيل إلي أنه يمارس ترجمة ذاتية لنفسه.

الأديان والمذاهب بالعراق، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2003. رشيد الخيون: ضد الطائفية: العراق.. جدل ما بعد نيسان 2003، مدارات، بيروت، ط 1، 2011. المشروطية والمستبدة مع كتاب: تنبيه الأمة وتنزيه الملة معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت، ط 1، 2006. المجتمع العراقي: تراث التسامح والتكراه، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد-أربيل- بيروت، ط 1، 2008.. الخ. لاهوت السياسة الأحزاب والحركات الدينية في العراق، دراسات عراقية، منشورات الجمل، ط 1، 2009 بغداد-أربيل- بيروت. 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، دار المسبار، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط

التي تحمل بصمته هو بالذات.

يقول في بداية كتابه «الأديان والمذاهب بالعراق»: «في المقدمة: تعايش بالعراق أديان ومذاهب عديدة، متقاربة تارة ومتنافرة تارة أخرى. غير أن تقاربها وتنافرها لم يصل إلى حد الإلغاء، سواء بالضم أو بالهجرة القسرية. ص 5». ولعله بالطريقة التعريفية وحتى المفهومية هذه ينطلق من أرض الواقع عملياً، من الجانب التراتبي لما يسمي، فالسلطة رأس البلاء، وهذا ما نتلمسه في كتابه الآخر، والذي أرى فيه محاولة جادة ومأسوية في آن، لرأب الصدع المرئي، وتخوفاً مما هو مقدّر، وأعني بذلك «المجتمع العراقي» تراث التسامح والتكراه: «لم يشهد التاريخ العراقي مواجهات شاملة جامعة بين الأديان والمذاهب والقوميات، فلم نعثر على حرب عربية كوردية، أو كوردية توركمانية شاملة، أو مواجهات شيعية سنية شاملة، خارج سلطة أمير أو وال أو آغا. ص 12».

هذا التوصيف يبني على قلق اعتباري والذي يخص توجهات المجتمع العراقي بكل مكوناته، ولا أدل على ذلك، مما يستهل به كتابه الآخر: «لاهوت السياسة: الأحزاب والحركات الدينية في العراق، دراسات عراقية: (لا غرو أن ظاهرة التحزب الديني في البلاد العراقية، من التي ظهرت بوادرها في عشرينيات القرن الماضي، غدت بعد عقد السبعينيات منه تشكل ظاهرة خطيرة، حين تبدلت مطالبها من الحفاظ على الحالة الدينية إلى المناداة باستلام السلطة بقوة السلاح. ص 5».

وقبله ما ورد في مستهل كتابه «ضد الطائفية»: «ليس هناك أكثر تداولاً في هذا العصر، من مفردة الطائفية، ودلاً ضدها، إذا علمنا أن واحداً من معاني الجدل هو شدة الخصوصية، فالكل يشير إلى الكل بتهمة الطائفي، مع أن الجميع، من القوى الدينية، وشخصيات اللادينيين، من الذين لا شأن لهم بدين، أو بإيمان، لكنهم يظهرون أكثر طائفية من المتدينين أنفسهم. ص 17».

وربما أسمح لنفسي القلقة مثله، بالمضي قليلاً صوب أحدث كتبه، تبعاً لمعلوماتي، وهو 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، حين يقول «يجمع مصطلح الإسلام السياسي كل الجماعات التي تتخذ من الإسلام، كدين، في تحركها السياسي أيديولوجية، وترنو إلى

تطبيقه عند الوصول إلى السلطة، على أنه منهج للحياة صالح لكل زمان ومكان. ص 9»، ومن ثمة لاحقاً «لا غرو أن ظاهرة الحراك الديني السياسي بالبلاد العراقية، التي ظهرت بوادرها في عشرينيات القرن الماضي، غدت بعد عقد السبعينيات منه تشكل ظاهرة سياسية خطيرة، حين تبدلت المطالب من الحفاظ على الحالة الدينية والالتزام الديني المعقول إلى المناداة باستلام السلطة بقوة السلاح، وفرض حالة التدين. ص 13».

ما تردد هنا ليس تصعيداً بالموقف، إنما تقرير حال عن سوء الأحوال، إذ لم يعد ممكناً القول بأن الأديان والمذاهب، وخصوصاً في الآن الراهن، تتجاوز فيما بينها دون منغصات، لا بل ومناوشات وتهديدات جانبية، ولا أصدق من المرئي والمسموع معاً، في ضوء التطرف المميت والناسف لكل عقد اجتماعي يمكن الالتفاف عليه وتبنيه، والعنف الدموي الدائري في العراق وسوريا وأبعد منهما، وما هو متخوف منه، يكاد يحيل كل عقيدة أو مذهب ديني إلى ما يشبه حقل ألغام، وفي الشأن الإسلامي العملي في العمق.

وقد لا أكون مجانباً الصواب، إن أشرت إلى أن هاجسه المعرفي الآخر في «المشروطية والمستبدة»، قد تم تجاوزه هو الآخر إزاء تنامي سطوة العنف المهدّد لكل حيّز حياتي في العراق، وهو الذي ربط بين الصراع القائم بين المشروطية والمستبدة، وهما متعلقان بكيفية تنقيح السلطة أو ضبطها، قبل أكثر من مئة عام، وأن أحداث العراق اليوم «إبان صدور كتابه ذاك، تشابه مناخات ما كان ص 6»، وفاجعة هذا التعيين، في إطار صراع المرجعيات، كما لو أن الزمن عديم زمنيته، بقدر ما تراجع إلى الوراء سلباً، وفي الآن عينه، يكون الشيخ الميرزا النائيني، صاحب كتاب: تنبيه الأمة وتنزيه الملة «للميرزا النائيني، والذي مائل كتاب الكواكبي «طبائع الاستبداد» قبل قرن وثيف، حيث أفصح الخيون عن ذلك في «المشروطية والمستبدة»، خارج الرهان المتوخى، لهول الحدث طبعاً، أي أكثر بكثير مما ورد في كتابه عن أن الاستبداد يصل بالجهل (جهل يصل الإنسان بالهيمية بالسيرة. ص 387-2)، وآفة الاستبداد الضارية والصعوبة الكبرى في مكافحتها (شعبة الاستبداد الديني وعلاج هذه القوة من أعسر الأمور وأصعبها،

وذلك لشدة رسوخها بالأذهان والقلوب.. وأصلها من بدع معاوية بن أبي سفيان.. ص 389»، سوى أن تمرير عبارة الاستبداد وإحالتها إلى معاوية باسمه المعلوم، تقويل لتاريخ مبالغ فيه بشكل لافت، لأن ثمة ما مهد لتربة الاستبداد هذه، ومعاوية لا يعتبر خميرة ظاهرة ورحمها، إنما الفاعل اللافت فيها بوصفها استبداداً يتمازج مع أهواء السلطة، ويكون النائيني الشيعي الإيراني فيما نظّر له وتحزّى أمره ينتسب اليوم إلى المشروطية بشكل لافت، في تركيا، رغم مخاضها العسير في غرفة «عنابة التاريخ المشدّدة»، وليس الدستورية الإيرانية راهناً، إن نظر في مسار «الجمهورية الإسلامية» ومسار الدين فيها.

ولا بد أن الخيون الآن، وفي ضوء متابعاته القائمة والحديثة يعيد النظر فيما كتبه، فيما كان مسموحاً به وصار محظوراً، فيما كان محظوراً في درجة خوفه، وبات مربعاً، وتلك القائمة الطويلة من الرموز الدينية وتداخلاتها مع السلطة وقائمة المثقفين بأهواء أيديولوجية بعثية وغيرها، افتتاتية من داخل المذهب الواحد، والعنف الموصول بالحركات أو الجماعات المسلحة في العراق «لاهوت السياسة»، ف 6، ص 209، وما من شأنه القيام بكتابة أخرى ومن نوع آخر، تعمق في بنية ما هو معقّد معرفياً، إنما لتلمس حدود العنف، ونسبه الديني والقيمين عليه، أكثر مما قام به الشيخ الخالصي وكذلك محسن الحكيم في الستينيات في القرن الأقل في الإفتاء للسلطة بتصفية الخصوم «تكفيرهم وقتلهم»، ولعلها لعبة السلطة وغوايتها، حين يصبح قتل الآخر: الجار والقريب وشريك الوطن هو المطلوب رأسه، وربما أكثر من ذلك، داخل العائلة الواحدة، كون الغواية المذهبية إذا بلغت شدتها تتمثل النار التي تأتي حتى على شاعلها في نهاية المطاف المأسوية جداً.

ويبقى سؤال معلق، وهو: ثرى إلى أي درجة يمكن لباحتنا ومفكرنا وناقدا المعرفي والعراقي، أن يحدد موقعه، والمسافة الفاصلة بينه وبين هاتيك الأديان والمذاهب ولاهوتها السياسي، ليتمكن من رؤيتها فيما بلغته من جنوح خارج المتوقع راهناً؟ ■

كاتب من سوريا مقيم في دھوكا



باسم الباتنا

حجارة الآخرين

كانت هناك أخريات تمثل رجالاً ملتحين يرتدون الملابس الفاخرة وحيوانات عظيمة الحجم بينها أسود وبقر ونسوة تشترك بالجسد مع أشكال حيوانية، كما أخريات تمزج بين الرجل والطير والعقرب. إلى جانب كل هذا كان الموقع منجماً للحجارة المنقوشة بشتى الزخارف والأواني والأختام والمصاغ.

مادة تلك المنحوتات هي حجر البازلت البركاني الأسود. قصة نهب تلك الآثار يكتنفها الغموض، فمتاحف اللوفر والمتحف البريطاني والبيرغامون تضم في مجموعاتها أعداداً كبيرة من الآثار المسروقة من جغرافيات شتى.

لكن الساهر في قصة آثار "تل حلف" هو مصيرها المأساوي. مع اندلاع الحرب العالمية الأولى تزايدت المعارك بين فرنسا والإمبراطورية العثمانية، وقد سمحت السلطات الفرنسية للجاسوس العامل بالتنقيب بنقل ثلثي ما كشف عنه. ما إن انتقلت المجموعة إلى برلين أصّر "أوبينهايم" على ضمّ ما جلبه إلى المجموعات التي تحظى بها جزيرة المتاحف حيث يقع البيرغامون، لكن السلطات رفضت عرضه وقدمت له مخزناً ليؤسّس به متحف "تل حلف". مرّت السنوات وراحت الأوضاع في أوروبا تزداد توتراً إلى أن اندلعت الحرب الثانية وبدأ القصف.

أصيب المخزن في إحدى الغارات بقذائف فوسفورية أحدثت حريقاً هائلاً، ومع سعي رجال الإطفاء إخماد النيران بالمياه تسبّب الفارق الحراري والتضاد بين برودة الماء والحرارة المرتفعة للحجر بتفتت هذا هشة لتغدو تلك الآثار القيّمة ركائماً من الشظايا. يقدر عدد شظايا المنحوتات بسبع وعشرين ألف قطعة. دُمّر المخزن بالكامل، لكنهم نقلوا حطام الآثار إلى أقبية البيرغامون حيث مكثت سبعين سنة.

تقسيم ألمانيا جعل من أيّ محاولة لاستعادة ما يُمكن سعيّاً مستحيلًا، فألمانيا الديمقراطية، التي وقعت المتاحف في حيز سيطرتها، كانت تعتبر أن حطام تلك الآثار لا تخصّها، وألمانيا الاتحادية اعتبرتها آثاراً ضائعة.

كان لا بدّ من الانتظار لغاية توحيد ألمانيا ليبدأ السعي لترميم ذلك الحطام.

نشقوا فوق ما يزيد عن ثلاثمئة حامل خشبي آلاف القطع، فكل منحوتة استحال قرابة الألف شظية.

تمّ ترميم بعض المنحوتات، ولولا العمل المضني والدقيق لما استعدنا تلك الآثار الرائعة. لكن لون البازلت الأسود بات رمادياً تتخلّله بقع بيّنة. مات "أوبينهايم" سنة 1946 ووضعوا على قبره نسخة من تمثال عشتار التي أحياها.

واضح أن الحجارة تبقى من بعدنا، حتى وإن تغيّرت ألوانها ■

بون مدينة صغيرة كانت عاصمة يوماً ما، وكان هاينريش بول يقول عنها "إنها مدينة صغيرة لا تحتل أن يُطلب منها الكثير ويطلبون منها كثيراً". ما عادت بون عاصمة واستعادت برلين مكانتها، وهي تنام الآن هادئة وبمقدور سكانها زيارة المتاحف بكل راحة.

غرّضت في صالات "بونديسكونتال" ولأشهر مديدة جانب من المنحوتات الأثرية واللقى العائدة إلى موقع "تل حلف" الذي اكتشفه بالمصادفة "ماكس فون أوبينهايم" في شمال سوريا، بالقرب من الحدود مع تركيا.

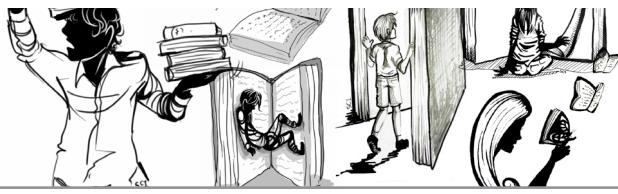
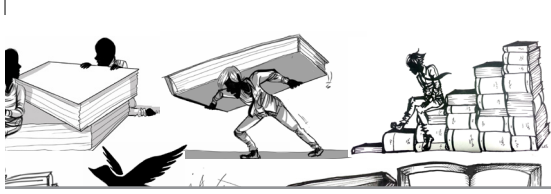
كان "أوبينهايم" من مدينة "كيولن" وكان شخصاً غريباً. كان ابناً لموظف في مصرف وأبدى اهتماماً بالآثار والفنون. درس اللغة العربية ووضع كتاباً حول البدو. لكن حلمه في أن يلتحق بالسلك الدبلوماسي لم يتحقّق.

عمل في الحرب العالمية الأولى جاسوساً إلى جانب لورانس العرب بصفته الألماني "فيلهلم فاسموس"، وتسبّى له اكتشاف أحد أهمّ المواقع الأثرية في منطقة شمال سوريا، فقد عادت "تل حلف" إلى الوجود على يده بينما كان يعمل على إنشاء الخط الحديدي الذي يربط برلين ببغداد.

المعرض فريد لأن المعروضات ستغيب عن الأنظار إحدى عشرة سنة، وهو الزمن المقدّر لإتمام ترميمها. الانطباع الأول قد يكون مخادعاً، فما قد تبدو كمجموعة تقليدية لمغامر عاش في أوائل القرن العشرين وجمع ما تيسّر له خلال رحلاته في مصر وسوريا آنذاك (الأردن وفلسطين ولبنان وسوريا)، تكشف فجأة عن أسرارها. نشهد القصة العجائبية والمحنة لتلك الحجارة.

كان "أوبينهايم" مسحوراً بإحدى المنحوتات المكتشفة والتي كانت في حال من الحفظ حسنة، وهي منحوتة تمثّل فينوس (أو عشتار)، ارتفاعها قرابة المترين وكانت تقف على قبر. وإلى جانب هذه





السفارديم والموريسكيون

دلندة الأرقنتس

سؤال الحاضر هذا، والذي يزيد في إرباكنا وحيرتنا كلما احتدّت ظاهرة العنف باسم الدين، يُحيلنا على نماذج من التاريخ حيث مثّل الدين مُستندا للعنف وللإقصاء ومرجعاً وحيداً لصقل الهويات وبناء الكيانات السياسية والاجتماعية. فالتاريخ وحده هو المدخل الموضوعي لفهم هذه الظواهر حيث لم يكن التطرّف حكراً على دين بعينه. فكما نستغرب اليوم ونرفض أن يكون الدّين منطلقاً لنفي الإنسان المختلف، علينا أن نفهم كيف أن جُلّ الشعوب من حولنا عاشت تجارب مماثلة وُظف فيها الدّين للتّطهير العرقي والدّيني.

وإسبانيا المسيحية كانت زمن محاكم التفتيش والطرّد الجماعي لليهود 'السفارديم' وللمسلمين 'الموريسكيين' ميداناً خصّبا لتلك المأساة الإنسانية التي بقيت آثارها إلى اليوم.

لقد جاء قرار الطرد الذي أصدرته السلطات الإسبانية بداية سنة 1492 ليُعلن النهاية الرسمية للحضور اليهودي في إسبانيا، ثم تبعته قرارات التعميد القسري الصادرة بحق المُسلمين بداية القرن السادس عشر لتعلن رسمياً انتهاء الحضور الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية. بذلك انتهى التعايش الفريد في الضفة الشمالية من المتوسط بين الإسلام والمسيحية واليهودية، حيث وُلدت هذه الوضعية في الفترة الحديثة لدى الأقليتين اليهودية والمسلمة، اللتين أصبحتا تعرفان 'بالسفارديم' و'الموريسكيين'، وضعية استثنائية دينياً وثقافياً، شديدة التعقيد والازدواجية.

هذه الوضعية المُعقدة هي التي حاول حسام الدين شاشية تفكيكها في هذا الكتاب، الذي هو في الأصل أطروحة دكتوراه، نوقشت تحت إشرافنا، في ربيع سنة 2014، ونال عليها درجة الدكتوراه بملاحظة 'مُشرف جداً'. تسلح الباحث في عمله هذا، من جهة بمعارفه اللغوية، العربية والإسبانية، فقد سمح له هذا التمكن اللغوي من الاتصال بصفة مباشرة بالمصادر والوثائق الأرشيفية في لغتها الأصلية، فزار العديد من الأرشيفات والمراكز البحثية في إسبانيا والبرتغال، وقام بعدد الزيارات الميدانية. هذا بالإضافة إلى إطلاعه على الأرشيفات والمصادر المحلية المغاربية.

من جهة ثانية اعتمد الباحث مقارنة منهجية تقوم على المقارنة، ليكون بذلك من بين الباحثين القلائل على المستوى الدولي، وأول باحث عربي يقوم بدراسة تاريخية مقارنة حول الموضوعين السفارديين والموريسكيين. لقد أصبح هذا المنهج اليوم ضرورياً في الأبحاث التاريخية، ليس فقط مواكبةً لتطور البحث التاريخي في الغرب، بل أساساً من أجل ما يُتيحهُ من زوايا نظر جديدة للموضوع المدروس، وما يُقدّمهُ لنا



تستجيب هذه الدراسة التاريخية التي انجزها الباحث التونسي حسام الدين شاشية، ونال عنها جائزة ابن بطوطة لأدب الرحلة، لأسئلة مُلحة يطرحها الحاضر على الإنسان عموماً والإنسان العربي على وجه الخصوص. لا شك أن الصدمة التي يعيشها المواطن العربي أينما كان ترتبط في جزء منها بهذا السؤال الحضاري: كيف أصبح الدّين، والدّين الإسلامي بالتحديد، مُبرراً للعنف في أقصى مظاهره وغطاءً للإقصاء والتكفير؟



الشواطئ المغاربية، مُقارنًا بين موجات الهجرات والأماكن الجغرافية المُختلفة، مُحاولًا رصد مُختلف مراحل عملية التوطن، وعلاقة المُهجرين بالسلطة وبالجماعات الأخرى، حيث قَدَم أسباب اختلاف وضعية السفارديم والموريسكيين من مجتمع مغربي إلى آخر. كما كشف من خلال عدد من الوثائق الجديدة، عديد الجوانب من حضور الجماعة السفارديمية في تونس، وعلاقتها بالجماعة الموريسكية.

وتتأكد أهمية هذا الكتاب، في قسم الملاحق، الذي قَدَم فيه المؤلف للباحثين وعموم القراء، عددًا هامًا من الوثائق التاريخية النادرة، حيث قام بترجمة عديد النصوص المصدرية من اللغة الإسبانية إلى العربية. كما حَقَّق عددًا من الوثائق النادرة، التي مازالت إلى اليوم مخطوطة. هذا بالإضافة إلى مجموعة الصور واللوحات التي وشَّح بها عمله.

لقد نجح الباحث من خلال المنهج العلمي الرصين، في الوصول إلى العديد من النتائج الهامة، التي مكنته من إعادة قراءة تاريخ الأقليتين السفارديمية والموريسكية في علاقتهما بعالمي الطرد والتوطن، مُنتهيًا إلى استنتاج هام: إن أساس «مأساة» هاتين الجماعتين هو «قلق الهوية»، الذي عاشه المُجتمع الإسباني منذ النصف الثاني من القرن الخامس عشر، مُنبهاً إلى أن هذا «القلق»، وعدم قدرة بعض المجتمعات على إدارة تنوعها الثقافي والديني، كان وما زال سببًا في عديد المآسي والتوترات.

يُمثل هذا الكتاب إضافة نوعية مُهمّة في حقل دراسة الأقليات في المتوسط في الفترة الحديثة، حيث يخرج بتاريخ الأقليتين السفارديمية والموريسكية من دائرة المُقاربات الأيديولوجية البالية إلى ساحة البحث العلمي الموضوعي، ويُقدِّم بدراسته لمُختلف الجوانب على امتداد حوالي ثلاثة قرون ونصف، قراءة كاملة وغير مجتزئة لهذا التاريخ ■

تونس في 10 مارس 2015

مقدمة من مقدمات الكتاب، وصاحبها باحثة من تونس

نظر السلطة الرسمية؛ بعد ذلك قَدَم روايات عدد من المُهجرين، مُتبنيًا لمنهج يقوم على التعريف بالمؤلف وعمله أو أعماله، ثم عرض روايته للطرد، ومُعتمدًا دائمًا أسلوب المُقارنة، سواء بين الرواة من داخل نفس الجماعة، أو بين مختلف الجماعات. وهنا تجدر الإشارة إلى ثُدرة وأهمية النصوص المُعتمدة، سواء تلك التي ألقى عليها الباحث الضوء لأول مرة، من الكتب المُحققة والمنشورة حديثًا، أو تلك التي تُفض عنها الغبار والتي مازالت مخطوطة.

وبالاعتماد على نفس التخطيط، عالج الباحث موضوع تعدد المسارات أو ما يسميه كذلك «بين العالمين»، حيث تنقل بين مختلف الزوايا التي رصدت هذه العملية، مُتابعًا المُهجرين منذ خروجهم من منازلهم إلى موانئ الرحيل، فركوب البحر في اتجاهات مُختلفة، ونجاح البعض في البقاء في إسبانيا أو العودة إليها، وإلتحاق آخرين بموانئ الضفة الشمالية للمتوسط، فاختيار البعض الآخر جنوبًا، أما غير المحظوظين فقد اختارهم البحر، وبقي آخرون تتقاذفهم الانتماءات المتضادة، يتأرجحون بين الشمال والجنوب، بين اليهودية والمسيحية أو بين الإسلام والمسيحية. هذه الحالة أو وضعية «المابين» هي التي حاول الباحث فهمها وتفسيرها بشكل مُستفيض، مُبرِّرًا الأسباب الفعلية لحالة الضياع التي عاشها هؤلاء المُهجرين.

قَدَم لنا الباحث في هذا القسم من العمل عددًا هامًا من الخرائط، سواء تلك التي رسمت لنا مُختلف مسارات المطرودين البرية والبحرية، أو مسارات الرواة السفارديم والموريسكيين، التي كانت تارة بسيطة، وأخرى شديدة التعقيد. ولعل الجانب المُهم والطريف في هذا الجزء من العمل، هو عرض الباحث لآراء الرواة في مُختلف المسارات، حيث تنوعت المُبَرِّرات من جهة إلى أخرى، ففي حين عَبر عدد من الرواة السفارديم عن تفهمهم لاختيار بعض أفراد مجموعتهم البقاء في إسبانيا أو العودة إليها، صمت مُعظم الرواة الموريسكيين عن هذا الموضوع، أو انتقدوا بصفة مباشرة وغير مُباشرة هذا الاختيار.

في القسم المُخصَّص للتوطن، نجح الباحث في مُتابعة المُهجرين مُنذ وصولهم إلى

من نتائج، لا يمكن التوصل إليها عبر المناهج التاريخية التقليدية، فمُهمّة المؤرخ، ليست الإخبار، ولا الاعتبار -على حد عبارة ابن خلدون-، بل هي التفكير في الحاضر من خلال التحقيق في التاريخ.

لإنجاز هذا الهدف وتقديم الإضافة من خلال هذا البحث الأكاديمي، حاول الباحث الانفتاح على ما تُقدِّمه العلوم الإنسانية والاجتماعية من وسائل، حيث استفاد من تحليل الخطاب، للقيام بقراءة سياقية لمُختلف الروايات، سواء كانت رسمية: إسبانية ومغاربية أو روايات المُهجرين من السفارديم والموريسكيين. كما وظَّف مناهج علم الاجتماع، في جانبه المُتعلق «ب نماذج التواصل بين الجماعات»، لفهم ما يُسميه «ديناميكية الطرد» وعملية التوطن.

اختار الباحث لمعالجة مُختلف الإشكاليات التي يطرحها موضوع بحثه تخطيطًا كرونولوجيًا مواكبًا لمسار المجموعتين، يقوم على الطرد ثم العبور، فالتوطن؛ بيد أنه وقبل أن يشد بالقارئ الرحال في مواكبة هذا المسار، قَدَم له بدايةً مصادره الأرشيفية والإخبارية، ثم عرض عليه، من خلال قراءة بيبليوغرافية نقدية، عددًا هامًا من الأعمال التي درست الموضوعين السفارديمي والموريسكي، حيث يُتيح هذا القسم الوقوف على محصول أكثر من نصف قرن من الأبحاث والدراسات، أتت في شكل مقالات وكتب وأعمال مؤتمرات وأرصدة إلكترونية. بعد ذلك عرض المؤلف وبصورة مُفصلة مقارباته المنهجية، مُدعمًا عرضه هذا برسوم بيانية، خاتمًا بعد ذلك هذا الجزء النظري بتعريف المفهومين المرتكز عليهما البحث، أي «السفارديم» و«الموريسكيين»، حيث لم يكتف بالتعريفات اللغوية والاصطلاحية، بل راجع التعريفات المُتداولة، من خلال البحث في التطور التاريخي لكل مفهوم.

فيما يتعلق بموضوع الطرد خير المؤلف أن يعرض على القارئ أولاً رواية السلطات الإسبانية حول طرد السفارديم سنة 1492، والموريسكيين سنة 1609-1614، مُعتمدًا على ما أنتجته أجهزة الدولة من وثائق رسمية، أي أساسًا قرارات الطرد، وعلى ما كتبه الإخباريون الإسبان الذين كانوا في مُعظمهم، إن لم نقل كُلهم، مُتبنيين ومُدافعين عن وجهة



سيلفي عسكري تويتر على أرض المعركة

ليلي التتهيل

تشرح كانتسمان وستاين في الكتاب كيف تداخلت السياسات العنيفة مع تطبيقات الشبكة العالمية وبيروتوكولاتها، بل وجمالياتها البصرية. فالجنود يجلبون هواتفهم الذكية إلى الميدان خلال العمليات العسكرية، ويشاركون الصور ومقاطع الفيديو المنتقاة بعناية لحظة بلحظة، وعلى الفور، فيكادون ينقلون لمحة من العالم الواقعي. يعلن المتحدثون عن الجيش الإسرائيلي عن مجريات الحرب على تويتر، كما يشهد المدنيون عنف الدولة للمرة الأولى على صفحات الفيسبوك وشاشات الموبايل.

استمالة المسرح العالمي

لا ريب أن أدوات الشبكات الاجتماعية، والتي طالما ظنناها لا حربية القصد منها الترفيه أو نقل المعلومة، باتت أدوات لا مفر منها من أدوات الحرب، فالاحتلال يختار المواد التكنولوجية التي قد تخدمه ثم يمتزج بها الشبكات. والغرض هو استمالة المسرح العالمي الذي يتفاعل بدوره مع الوسيط التكنولوجي، داعماً الاحتلال تحت دعوى الأمن.

وفي هذا السياق العالمي المعقد يتتبع كتاب «العسكرة الرقمية» النزعة العسكرية الرقمية للجيش الإسرائيلي، حاسراً النقاب عن مدى توغل الشبكات الاجتماعية على مسرح الحرب، وكذا أثر الاحتلال على ثقافة الشبكات الإسرائيلية اليومية. واليوم، يتضح لنا من هذا الكتاب أن الوسائل الرقمية تعمل كمنصة حيوية تنطلق منها إسرائيل لتتال الاستحسان، وهكذا تفكك المؤلفتان نقاط التقاطع بين ثقافة الإنترنت ووسائل الإعلام الرقمية والاجتماعية في سياق مكافحة الكولونيالية.

العنف والتفاوض

تولي الكاتبان كذلك عناية خاصة بفكرة العنف الرقمي في إطار القومية الإسرائيلية، آفاقه المفعمة بكمالية بما أنه موجّه من القوي إلى الضعيف، إيجازه العاطفي ومرئيات الثقافية، قوّته المغرية وقيمه التفاوضية على المسرح السياسي، مشددتان على الآثار السياسية للحياة في جو من العنف التكنولوجي باعتباره «مجرماً أو مراقباً أو متفجعاً أو مستفيداً متواطئاً» كما تقول كانتسمان.

كانتسمان محاضرة في المعلومات والاتصالات بجامعة مانشستر ميتروبوليتان، ومؤلفة كتاب «صور من العنف والانتماء: المثلية والهجرة والقومية في الفضاء الافتراضي وما بعده» (2009)، وقد كتبت مقالات مطولة عن الحرب والقومية الإسرائيلية ونقاط تقاطع العسكرة والوسائل الرقمية، كما تمتد أبحاثها إلى العنصرية ضد المثليين في إسرائيل وفلسطين، والعلاقة بين عنف معاداة السامية وعنّف الإسلاموفوبيا. أمّا ستاين، فهي أستاذة مشاركة في الأنثروبولوجيا بجامعة دوك، ومؤلفة كتاب «مسارات الصراع: الإسرائيليون والفلسطينيون والحيوات السياسية للسياسة» (2008).

سيلفي عسكري

في إبريل من العام الماضي انتشر أحد فيديوهات الهواة كالنار

DIGITAL MILITARISM

ISRAEL'S OCCUPATION IN THE SOCIAL MEDIA AGE



تجادل الكاتبان آدي كانتسمان وريبيكا إل ستاين في كتابهما «العسكرة الرقمية: الاحتلال الإسرائيلي في عصر وسائل الإعلام الاجتماعية» الصادر عن دار نشر جامعة ستانفورد أن الاحتلال الإسرائيلي تبلور في نماذج مختلفة، أغلبها مضللة، في عصر وسائل الإعلام الاجتماعية. على مدار السنوات العشر الأخيرة بات الحكم العسكري في فلسطين أشد دموية ووحشية، وفي خلال الفترة نفسها صار الإسرائيليون من أكثر الشعوب استغلالاً لشبكات التواصل، في الباطل في معظم الأحيان.



حول معتقلين فلسطينيين معصوبي الأعين؛ صور لجنديات لا يلبسن إلا الأسلحة والذخيرة! يقفن في استفزاز جنسي أمام الكاميرا وكانت وسائل الإعلام العالمية قد أشارت إلى أن الصور أضفت معنى آخر على «قطاع غزة، فكلمة «قطاع» باللغة الإنكليزية تعني «تعرّ»».

اللهو الخفي

لم يقتصر السيلفي الشائن على إسرائيل فحسب بعد أن توافدت علينا صورٌ مثلها من تايلاند. كثيراً ما ننتقد السيلفي باعتباره نرجسية لا سياسية وترويجاً فارغاً للذات إلا أنه يتشكل الآن بطرق مختلفة في جميع أنحاء العالم. وأحدث جولة من السيلفي العسكري الإسرائيلي تنقاسم بالطبع أيقونات ميّزت سابقاتها: أسلحة وذخائر وعري.

ولكن مع فارق: ففي معظم الصور الأخيرة حرص الجنود على إخفاء وجوههم تجنباً لعقاب رؤوسهم غير أن حجب الهوية كان أيضاً علامة على تفاعل معقد بين الكشف والتخفي في حقل العسكرية الرقمية. وبينما تنفّش في الكتاب صور الوحشية العسكرية كما المرض على الشبكات الاجتماعية الإسرائيلية، يصير الاحتلال جلياً ومستوراً في آن واحد.

والكتاب في المجمل دليل إلى استراتيجيات الإعلام المعاصر، وارتجاله الاجتماعي عند الحاجة. يتسم بنبرة أخلاقية لا لبس فيها، ولكنه سياسي بقدر ما هو أخلاقي، إذ يضع نصب عينيه كيف يفضي فعل التوثيق اليومي إلى اختلاط الأوراق، بل والنصب على العالم.

يقولون إنك لو كررت معلومة زائفة مرات ومرات، قد يكفي هذا ليصدقها الآخرون. وبديل المقولة الشعبي هو «الزّن على الأذن أمر من السحر». إن لقطات الجنود المهينة تجلب الضفة الغربية المحتلة إلى العاصمة ذاتها، تل أبيب، ويؤكد أنها أن تجعل العنف، في سياق اقتران الاحتلال بأعراف التواصل الاجتماعي، أمراً عادياً تافهاً، مدارياً إياه خلف غلاف رقيق من التكنولوجيا المبتذلة. الأدهى هو أن الصور محجوبة الوجوه تروج لوهم آخر أشد وطأة من أوهام الإسرائيليين: الوهم القائل بأن هناك مرتكباً غائباً للجريمة، وما هو بغائب، وإنما فاعلٌ، ومعروف ■

كاتبة من السعودية مقيمة في ليدز

في الأراضي المحتلة أو بعد الهجمات الفلسطينية أو في مواجهة الانتقادات الداخلية أو الدولية للسياسة العسكرية الإسرائيلية.

اللافت في هذا الحادث إذن هو شكل الاستجابة ومداها. فقد أظهرت السهولة التي يفكر بها تعبئة الشبكات الاجتماعية بغرض مناصرة أجنحة عسكرية قومية. وقبل بضع سنوات ليس إلا، ما نطلق عليه الآن «العسكرة الرقمية» كان بدعة في إسرائيل، إمّا تشيد بها وسائل الإعلام باعتبارها قصة عن الابتكار التكنولوجي - عندما كان الجيش الإسرائيلي يجرب استخدام الشبكات الاجتماعية لتعزيز علاقاته العامة - وإمّا تدان في سياق الفضائح عندما تنفضح على الفيسبوك صور الجنود الشخصية، كاشفة عن اعتداءاتهم على الفلسطينيين. أمّا اليوم، فالعسكرة الرقمية أمرٌ طبيعي تماماً، مثلها مثل النشرات الدورية.

الحق أن «السيلفي العسكري» المتجلي في أحدث فضيحة رقمية مدوية ذو تاريخ قصير، وإنما ذو دلالة، في إسرائيل. والحادثة الأكثر شهرة هي حادثة إيدن أبيرجل، الجندي السابقة التي وقفت مبتسمة، ملتقطه صورتها أمام معتقلين فلسطينيين مقيدين ومعصوبي الأعين، وبعدها حملت الصور على صفحاتها على الفيسبوك.

تلت الفضيحة فضائح أخرى، صورٌ على موقع إنستغرام لجنود شبه عرايا، يسترون بالكاد عورتهم بالأسلحة؛ لقطات من هواتف ذكية لمجندين مبتسمين، وأذرعهم تلتف

في الهشيم، مصوراً جريمة جندي إسرائيلي في الضفة الغربية. لم يكن المحتوى جديداً أو صادماً: جندي يدفع ويركل ويسدد بنديته إلى مراهقين فلسطينيين عزّل في الخليل. أمّا الجديد، فقد كان شكل ردود الأفعال ومداها من داخل المجتمع الإسرائيلي.

عندما تم إيقاف الجندي عن العمل، تكالب الجنود الإسرائيليون على وسائل الإعلام الاجتماعية بأعداد غير مسبوقه لدعم «أخيهم في الحرب». أطلق المراقبون على الحملة «أول تمرد رقمي» بالجيش، إذ حمل آلاف الجنود صوراً التقطوها لأنفسهم بأجهزة الهاتف وهم يرفعون لافتات احتجاجية: «ندعم ديفيد النحالي» (كان الجندي ضمن لواء نحال).

وفي بعض صور «السيلفي» كتب الجنود الرسالة على أجسادهم شبه العارية؛ وفي صور أخرى كتبوا الحروف بالذخيرة. تسربت الفكرة بعد ذاك إلى المدنيين ممن حملوا صورهم في المنزل أو العمل، برفقة الحيوانات الأليفة والأدوات المنزلية بدلاً من الأسلحة.

سعار حقيقي

أعلن الجيش بعد ذاك أنه أوقف الجندي بسبب حادثتي عنف سابقتين، لا المواجهة المسجلة صوتاً وصورةً في الفيديو. ومع ذلك تواصل الاحتجاج الرقمي بقوة الصاروخ، بل وصار احتجاجاً على جهات وأهداف أعم، من بينها ما أسموه «الاستفزاز الفلسطيني» و«صف» - يا للواقحة - الجنود الإسرائيليين داخل الأراضي المحتلة.

حث الناس الجيش على حماية «أطفال الأمة» فيما هدد الآباء بإخراج أبنائهم من الخدمة العسكرية. اشتكى الجنود من سياسة الجيش في «ضبط النفس» مدعين أنها خلفتهم بلا حيلة في مواجهة عدو مشحون بالعدوانية، فكان المشهد بأكمله سعاراً حقيقياً.

وهكذا عرّف ردّ فعل الجمهور النغمة المحفوظة، خطاباً سياسياً إسرائيلياً متكرراً عن الاحتلال. يعكس الوضع عكساً مخلاً، فبناءً عليه يصير الجندي المسلح، لا المدني الفلسطيني، هو الضحية الكبرى. وإبداء هذه النزعة العسكرية الوطنية شائعة كل الشيوع في إسرائيل، يُعرب عنها المواطنون بحماسة منقطعة النظير خلال العمليات العسكرية



**الكتاب دليل إلى
استراتيجيات الإعلام المعاصر،
وارتجاله الاجتماعي عند
الحاجة. يتسم بنبرة أخلاقية
لا لبس فيها، ولكنه سياسي
بقدر ما هو أخلاقي**





يمني حدّاد عنوان روايته -نشرتها دار الرئيس، بيروت- 2014 على عنوان رواية نيكوس كازنتزاكيس الشهيرة «الإخوة الأعداء»، ويضع السوريون بدلاً من «الإخوة»، في إشارة إلى الأخوة الواقعية والمفترضة والمنشودة، رغم سيل الفتن التي تعرّضوا لها، وكيف أنّ رباط الدم ينبغي أن يظلّ في سياق الحرص على سلامة الإخوة لا الفتك والتنكيل بهم من قبل إخوتهم المفترضين، ثمّ كيف أنّ السلطة تعمي البصائر وتفسد الأخلاق، وتدفع الأخ إلى قتل أخيه والقضاء عليه.

يخصّص حدّاد الشطر الأكبر من روايته لسرد الأحداث الدموية التي شهدتها مدينة حماة السورية في أوائل الثمانينات من القرن العشرين، ويعود إلى ما قبل ذلك بعقود، ليصف التدرّج الذي أوصل الأمور إلى ما آلت إليه من خراب ودمار، كما يصف أدوار بعض الشخصيات في المجريات والمهام المنوطة بها، حيث يتبدّى كأنّه يؤرّخ ما تعامت عنه الرواية الرسمية، ويوثّق روايات الشهود وحكايات الضحايا.

خطوط الدم والعنف

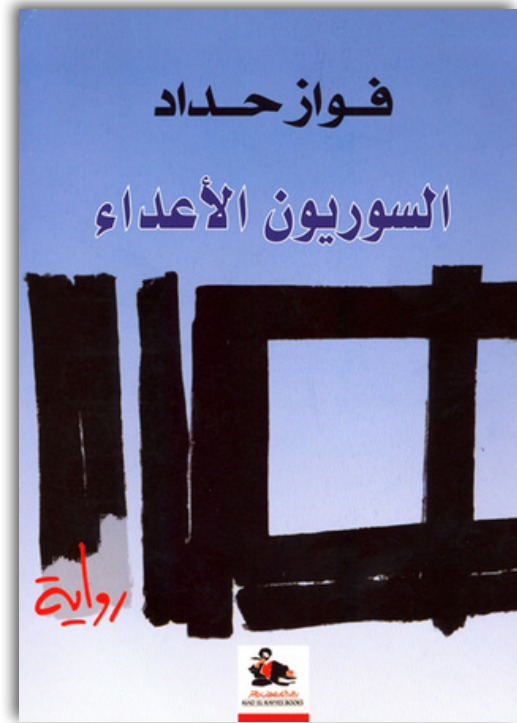
يبرز صاحب «المترواح الخائن» امتدادية النظام بين الأمس واليوم، واستمراريته على سياسة التفتيت التي انتهجها داخل البلاد وخارجها، وانتهاجه خطّ الدم الذي وصل من خلاله إلى سدة الحكم، والتزامه بخيط العنف الذي يربطه إلى جذوره وبيئته قائماً بقوة السلاح والفتك والتدمير والتنكيل. ويظهر واقع استمرارية المعالجات الأمنية الدموية التي استعان بها لنسف مدينة حماة ومعاقبتها عقوبات جماعية بغية جعلها عبرة لكلّ المدن السورية التي قد يخطر لأبنائها الثورة على النظام أو معارضته.

تتصاعد أحداث الرواية في عدّة محاور واتّجاهات، يدور صراع معلن بين الشخصيات التي يمثل كلّ منها طرفاً أو تيّاراً ما. من الشخصيات الرئيسة: النقيب سليمان الذي يتحوّل إلى المهندس ويكون المجرم الشبحي في النظام، يكون طائفيّاً حتّى النخاع، يبدأ مسيرته بالوشاية بخاله المعارض لممارسات الأسد في بدايات انقلابه، ولا يهتمّ سليمان لنبذه من قبل أسرته، بل يسير وراء هوسه بالسلطة، تعميه شهوة القتل والتسلّط، يحمل كثيراً من العقد النفسية في داخله، يكون مشوّهاً في قراراته، يحاول التعمية على قلقه ووساوسه المرضية بتقديم ولائه المطلق لسيّده الذي يستغلّ تلك الروح العدوانية لديه، وينقله من الجامعة التي يفشل على مقاعد دراستها إلى صفوف الجيش ليمارس دوره في الوشائات والفتن، ثمّ لينقله إلى القصر ليكمل دوره المنوط به.

في المقابل يكون هناك الطبيب عدنان الراعي ابن مدينة حماة، الذي يقتل النقيب سليمان جميع أفراد أسرته في منطقة الكيلانية بحماة أثناء الأحداث، وينجو ابنه الرضيع الذي يوصله المحسنون إلى عمّه المحامي في العاصمة دمشق، ليتكفّل به ويرعاه. يدخل الطبيب الراعي في مناهة الاعتقال ويكاد يُعدم في أكثر من مرّة ومناسبة، لكنّ الموت يغافله، ويظلّ الشاهد الشهيد على إجرام النقيب المتجدّد وإجرام النظام اللامحدود.

يتحرّك النقيب الذي يخرجته رئيسه من الجيش ويوظّفه في القصر، انطلاقاً من حساسيته الاستخباراتية إزاء ما يسمّيه مؤامرات، إذ لديه حسّ خبيث بالدسائس وتلفيقها، حيث يوقف نفسه لتخطيطها وتديرها وعرضها على سيّده الذي يمنحه سلطة

حول رواية «السوريون الأعداء» لفواز حداد ضحايا وجلادون في مواجهة روائية هيثم حسين



يحاول السوريّ فواز حدّاد في روايته «السوريون الأعداء» كتابة تاريخ سوريا الحديث بعد الاستقلال، مروراً بانقلاب البعث واستيلائه على السلطة، وصولاً إلى الأحداث الأخيرة التي تشهدها البلاد، وما رافق كلّ مرحلة من اقتتال واستعداد وفتن ومؤامرات، حيث أنّ التاريخ الحديث للبلد يبدو أشبه بمتاهة من المؤامرات والدسائس التي دبّرها النظام، والتي من شأنها المحافظة على بنيته القائمة وتفضيله على الوطن والدولة.



تشويه الحياة السوريّة

يظهر صاحب «خطوط النار» سبل النظام في تشويه الحياة العامّة في البلاد وتعكير صفوها، عبر إفساد الجميع، وجعلهم مدانين وتحت الطلب، وإبقاء ملفّاتهم على رفوف تنتظر اللحظة المناسبة لفتحها والفتك بأصحابها. كما يبرز أثناء ذلك صيغ نفس بنية مؤسسات الدولة وتحويلها إلى دوائر تابعة للمخابرات والأجهزة الأمنية المتعدّدة المتصارعة المتصارعة فيما بينها، ويركّز على سلك القضاء الذي يكون الضحية الكبرى، ويصف كيف أنّ البلد ظلّ من دون قضاء عادل طيلة عقود، وظلّ رهن رغبات المخابرات والسلطة لا غير، حيث أنّ العدالة المفترضة ظلّت سيفاً مسلطاً على رقاب الفقراء والبسطاء والأبرياء لا غير. يستعيد الروائيّ مراحل هامة شكّلت منعطفات مرّت بها سوريا، وظلّت في ذاكرة السوريين من دون أن تعرف طريقها إلى التوثيق أو الرواية، منها الصراع بين حافظ الأسد وأخيه رفعت على السلطة، وكيف وصلت الأمور إلى ذروة الاصطدام والمواجهة بينهما، وأوقات الترقّب لدى المرتزقة لتقديم ولائهم لهذا أو ذاك في صراعهما للاستيلاء على سوريا وتحويلها إلى مزرعة خاصّة وتوريثها فيما بعد.

كما ينتقل لتوصيف الأوضاع التي استجدّت في سوريا بعد اندلاع الثورة السوريّة في مارس 2011، وكيف تمّ اللجوء إلى الأساليب القديمة التي انتهجها النظام في حماة للقضاء على الثورة وتحويل البلاد كلّها إلى كتلة من اللهب والنار والدمار. والشعار الذي رفعه النظام «الأسد أو نحرق البلد» وأثناء ذلك يصف الصراع المحتدم بين أركان السلطة، والمسارعة إلى تقديم الولاء عبر تقديم مقترحات إجرامية للقضاء على التحركات والاحتجاجات الشعبيّة.

يشير الروائيّ إلى أدوار بعض المثقّفين الطائفيين في إفساد واقع الثقافة في البلاد، وكيف أنّهم كانوا أداة بيد السلطة، وفي الوقت نفسها استغلّوا السلطة لتصدير أنفسهم وتحقيق الامتيازات الكبرى بسلوكيات انتهازية رخيصة، وظلّوا مواطنين على طائفيّتهم المديدة التي ظلّت بالنسبة إليهم قوقعة ودريئة في الوقت نفسه، مع زعمهم التحزّر والتجديد والانفتاح، إلّا أنّهم ظلّوا في سلوكياتهم وممارساتهم أذلياً للنظام وواجهات ثقافيّة له في الوقت نفسه،

مفتوحة للقتل والإجرام، يتغاضى عنه لأنّه ينفذ رغباته المجنونة، ويفتك بأعدائه المفترضين، ويسعى إلى إرساء سلطته من خلال الاغتيالات والتصفيات، ويبتكر له أساليب قدرة في سبيل دعم مواقفه والسعي لتأييده وتأييله. وتكون هناك لميس التي تكون معادله الأنثويّ، المنقادة لشهوة تكنيز المال عبر أساليب ملتوية.

يتحرّك صاحب «جنود الله» في أكثر من اتجاه، يسير وفق إيقاعات مختلفة، هناك خطوط السجن وما يعتري فيها، وهناك دهاليز القصر والسلطة وما يدور في خفاياها، كما أنّ هناك خطّ البنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنقابية وكيف يتمّ تصويرها وتكييفها وقولبتها بما يخدم شخص الرئيس الطائفي الذي يجبر الطائفة لخدمته ويضع الكثير من أبنائها في فخاخ سلطة القتل والإجرام، عبر استدراجهم من خلال المناصب والامتيازات إلى مستنقعهم وتقييدهم بالولاء المطلق له.

يصوّر حدّاد تفاصيل سجن تدمر الصحراويّ المرعب، ذاك الذي كان شاهداً على إجرام سلطة ما فتئت تمارس أفظع أنواع التعذيب والتنكيل بالسجناء، تجرّدهم من إنسانيّتهم. ويكون تصوير واقع السجن مؤثراً ناقلاً لعوالم الجنون والضياح، حيث يتمّ تحويل السجن إلى وحش ينهش نفسه وزملاءه السجناء، والاشتغال على اقتصار عالمهم على مشاعر الانحطاط والدونية والقدارة.

يقتفي الروائيّ أثر الممارسات السلطويّة وسياساتها القمعية ودورها في تحويل الدولة إلى إقطاعة بأيدي عائلة الأسد والمتنفعين المتحلّقين من حولها. يستعيد تفاصيل الأزمات التي مرّت بها المنطقة، والدور الخبيث الذي اضطلع به المهندس في الظلّ في حرب لبنان أثناء الاجتياح الإسرائيليّ لبيروت وما بعدها، وصولاً إلى تأليب اللبنانيين على بعضهم بعضاً والتنكيل بهم، عبر الاحتلال المباشر بتفويض عدائيّ.

يكشف حدّاد النقاب عن فساد السلطة وإجرامها، وكيف أنّها كانت وما زالت تحمي المتورّطين معها، وفي المقابل كيف كانت وما زالت تقضي على من يتجرّأ من داخلها على إبداء أيّ تذمّر أو معارضة لرغبات الطاغية أو أوامره، ويكون الجميع في حالة استعداد وكراهية وتباغض، تعميمهم شهوة الإجرام والسلطة، يتربّصون ببعضهم ليمارسوا الفتك تجاه من يخمّنون لديه توجّهاً مختلفاً.

يجملّون قباحاته، ويحاولون إضفاء الشرعيّة عليه، ولو بتمثيل جانب المعارضة الشكليّة واستعراض بعض المزاعم الجوفاء، في حين أنّهم في حقيقتهم وجوهرهم مدفوعون بطائفيّة تنخر أرواحهم وبنينهم.

يختم حدّاد روايته بإجراء مواجهة بين المجرمين وضحاياهم، يقف الطبيب في مواجهة المهندس، يتعرّف إليه، ويسعى إلى الانتقام منه تالياً، وحين يقف أمامه حاملاً المسدّس وقادراً على قتله، لا يقدم على ذلك، لا يريد أن يتحوّل إلى قاتل، يتركه للعدالة المفقودة التي عساها تتحقّق، يمضي إلى دوره في معالجة جراح أهله في الأماكن التي يكون فيها فعلاً ومؤثراً، ويبقيه ليواجه مصيره، وبالفعل تتحقّق نبوءته، إذ يقع في براثن شروره وشراك جرائمه، ويصل إلى نقطة يُطلب منه الانتحار على طريقة نحر المسؤولين الذين كان يصقّهم النظام حين تنعدم الحاجة إليهم، أو حين يتجاوزون الخطوط المسموح لهم بها. وبينما بهم بتصويب المسدّس إلى نفسه يعرض اقتراضه المبتور الذي لا يقدر ولا يؤخّر بعد أن وصلت الأمور إلى ما وصلت إليه.

يضع فوّاز حدّاد النقاط على الحروف في روايته، ينطلق من مركزيّة دمشق في مواجهة مدّ طائفيّ اشتغل عليه النظام لعقود في مسعى منه لتشويه دمشق وأهلها وتاريخها، يسمّي الأمور والأشياء بمسمّياتها الحقيقيّة من دون ترفيع أو تهزّب أو تجميل، يحاول سدّ الفراغ التوثيقيّ في الرواية السوريّة المعاصرة، ويتغلغل في دهاليز قصر الطاغية وأروقته ليرصد التحركات التي كان يشهدها، والتي كانت ترسم مخطّطات التآمر على البلد والبلدان المجاورة، وبخاصّة لبنان، ويلتقط تفاصيل يهجس بها الطاغية لنفسه، يقوم بتطهيرها كصور ومشاهد روائيّة، يقدره في حلّته الوحشيّة وينزع عنه أقنعتة الكثيرة ليبرز وجهه العاري.

يركّز الروائيّ على سرد تفاصيل كثيرة، سواء تفاصيل ما حدث في حماة، أو في السجن، أو في لبنان، أو في القصر، أو في الثورة وما تلاها، وتنساق الرواية وراء الجانب التقريريّ والإخباريّ في بعض المواضع، مع تكرار لبعض التفاصيل واستعادة لها. ويقدم سير عدد من الفاسدين الذين يمكن التكهّن بأشباههم في الواقع السوريّ، والتعنّث بنسخ لهم في أكثر من مكان ■

كاتب من سوريا مقيم في ليدز/بريطانيا



المختصر ليلى التتهيل

الإسلام وحرب ألمانيا النازية

Islam and Nazi Germany's War

الرايخ أصوليا

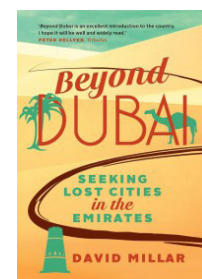
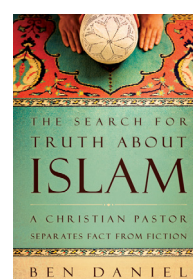
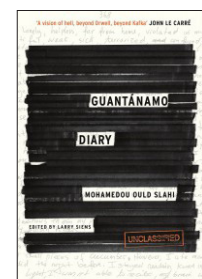
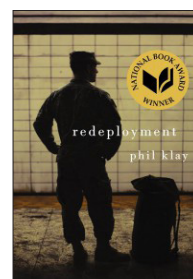
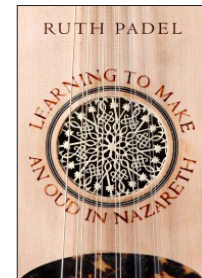
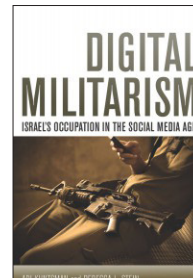
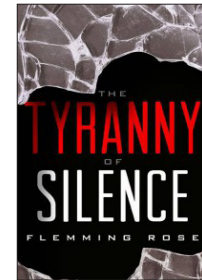
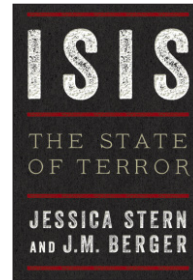
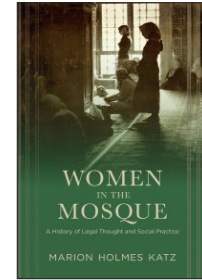
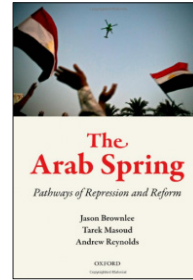
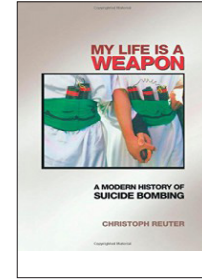
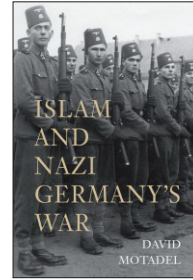
في أخرج مراحل الحرب العالمية الثانية واجهت القوات الألمانية الحلفاء في دول يقطنها المسلمون بشمال أفريقيا والبلقان، وقد اعتبرهم النازيون قوةً تتحدى نفس أعداء ألمانيا: وهم الإمبراطورية البريطانية والاتحاد السوفيتي واليهود. سوف نجد أن كتاب «الإسلام وحرب ألمانيا النازية» الفائز بجائزة فرانكل للتاريخ المعاصر هو أشمل سرد لمحاولات برلين بناء اتحاد مع العالم الإسلامي، أو بالأحرى مع المتطرفين منه، وفيه يتكل ديفيد موتادل على أبحاث أرشيفية تفصح كيف جاهد كبار الضباط الألمان للترويج للرايخ الثالث باعتباره نصيراً للإسلام، وتفكك منظومة البروباغندا الفاشية داخل مناطق الحرب الإسلامية، والمهام التي اضطلعت بها السلطات لتجنيد آلاف الإسلاميين عسكرياً وأيدولوجياً -ومنهم يهود اعتنقوا الإسلام- ليحاربوا مع القوات الألمانية. ومن ثمة يسلط أيضاً الضوء على أثر الحرب العميق على المجتمعات الإسلامية المعتدلة عقب تورطها في حرب قوى عظمى لا ناقة لها فيها ولا جمل.

إعادة نشر الجند

Redeployment

صوت كالعاصفة

حصدت المجموعة القصصية «إعادة نشر الجند» للكاتب فيل كلاي الجوائز حصداً، من الجائزة القومية للكتاب إلى جائزة حلقة النقاد القومية ثم جائزة جون لينورد، كما احتلت قوائم أفضل الكتب مبيعاً. لم يأتى كل هذا الاحتفاء؟ لأنها عيئة خبير، عين محارب سابق في الجيش الأميركي خلال حرب العراق، يستلهم عبثية «عملية تحرير العراق» ويؤرخ تجربة جندي يطوي بين جنباته «قطعة من الألم». كان الشاعر الأميركي توم سلاي قد نصح كلاي أن يقرأ تولستوي وهيمنغواي وإيزاك بابل كي يقف على ما كتبه العظماء عن المعركة، وعلى مثالهم خط كلاي قصصاً تتفادى الكليشيهات ولا تغرق في الأنماط المقولبة. الحق أن كتباً كثيرة صدرت عن حرب الرافدين في السنوات العشر الأخيرة، وعدد منها كوميدي من فرط التفاهة أو استشراقي المذهب، ولكن كلاي انتهج منهجاً من الواقعية المفرطة، مستعرضاً ضريبة الحرب الفادحة، ومضقراً الوحشة والإيمان، الذنب والخوف، في ضفيرة من اليأس والفوضى.





أولاً. يجب الكتاب كذلك على سؤال يشغل الأذهان، «ما هي خطواتنا التالية، كشعوب وحكومات، على الرعب المستفحل؟».

مذكرات غوانتانامو Guantanamo Diary

أقوى بلد في العالم

«ماذا تكتب! قل لي وإلا توقف فوراً عن هذا الخراء! بهذه الكلمات صرخ جندي المارينز في وجه الموريتاني محمد ولد صلاحي في سجنه بغوانتانامو غير أن السجين لم يكتثر له. «طفق يلقي الكراسي من حولي ويضربني. نعتني بكل ما قد تتخيله بلا سبب، أنا وعائلتي وديني، ناهيك عن التهديدات بإلحاق الضرر بأهلي رداً على الجرائم التي ارتكبتها». كنت أعلم أنه يتحدث بالنيابة عن أقوى بلد في العالم، وأنه يتمتع بالدعم الكامل من حكومته». هكذا كتب صلاحي السجين بلا محاكمة، مثله مثل آلاف غيره، في «مذكرات غوانتانامو». وفيها ينهي إلينا كل ما اختبره في السجن، الذي لا يزال قابلاً فيه، مطلعاً إيانا على لقطة من الجحيم سوف تستعصي كتابتها على أورويل وكافكا، وإن شابها في هذه اليوميات قدرٌ من الكوميديا السوداء. ينجح صلاحي في هذه المذكرات عظيمة الأهمية التاريخية، في توثيق إخفاق العدالة الغربية المزعومة، معرّياً ديمقراطية متناقضة المعايير ليشجب مفهوم «محور الشر» وما تلاه من حرب على الإرهاب، حرب ترتأب حقاً في كل ما هو غير قوقازي.

ما وراء دبي: البحث عن المدن المفقودة في الإمارات

Beyond Dubai: Seeking Lost Cities in the Emirates

احتواء الغريب

إن «ما وراء دبي: البحث عن المدن المفقودة في الإمارات» كتاب يتعالى بغير أدب الرحلة إلى الآفاق، إذ يفتش عن جواهر إماراتية تتوارى خلف ناطحات السحاب في دبي وأبوظبي، وجل هدفه التركيز على أن هذه الدولة حديثة النهضة في الظاهر تخفي بلدات تاريخية -بل وما قبل تاريخية- تحتفي بفتنة الصحراء وسحرها، وإن كان

كل القصائد بسرد متعدد الطبقات دون ميل إلى التعقيد: عود، الآلة المفضلة عند العرب، صنع أحدهم ثم تهشم، ومعبدٌ يهودي عتيق ينجو من الهجمات، وصبي فلسطيني في أحد معسرات الضفة الغربية يتعلم رقصة برازيلية، ودليلٌ سياحي يرشدنا إلى كنيسة المهدي بالقدس خلال الحصار الإسرائيلي. وفي وسط الأبيات تتعالى كلمات المسيح على الصليب في إحدى ساحات الحرب. ومع تلك العناصر المتباينة يحاول هذا الديوان بنبرة مرصعة بالشفقة أن يتبين المشترك بين اليهودية والمسيحية والإسلام، أو بالأحرى أن يقع على رؤية إنسانية تشمل التجربة البشرية، رؤية تنخلها الشاعرة أشبه «برحلة الحج» أو كفاح الموسيقي في سبيل الخلق والإبداع، وتوحي الشاعرة بأن الصدوع في الأرض المقدسة تعكس اقتتالاً في قلوبنا. وهكذا تستحيل كل قصيدة آلة، متعالية على الشخصي أو القومي المنغلق ومتلهفة على الإنساني الرحب.

داعش: دولة الرعب

ISIS: The State of Terror

الفكر أولاً

أول كتاب محتفى به نقدياً يصدر باللغة الإنكليزية عن داعش منذ أن تفتش هذا الوباء على الساحة العالمية في صيف 2014. في كتاب «داعش: دولة الرعب» يتكل جيسيكاستيرن وجيه إم بيرجر على مصادر مخبرية وتحقيقات جنائية لتقييم نشوء الجماعة الإرهابية التي صارت تحكم عدّة ملايين من البشر. يحلل الكتاب «مواد إباحية» أطلع عليها الإرهابيون قبل أيام الجهاد في تناقضها مع فيديوهات الجهاد التالية على الهجرة إلى العراق، ويستخلص أن بعض شباب المسلمين يلفون ولا شك إغواء في فكرة نصره الإسلام، ملاحظاً استخدام الدولة الإسلامية المدهش لشبكات التواصل الاجتماعي كباي لإغراء وتجنيد الشبان من بريطانيا وأميركا وفرنسا. وبالرغم من أن المؤلفين يرسمان مشهداً كئيباً، يطرح الكتاب رؤى متبلورة حول ردود الحكومات المحتملة على داعش -والأهم- يشدد على حتمية تغيير التعامل الحالي للتطرف باعتباره أمنياً صرفاً، ومحاولة بدلاً من ذلك دراسة الحلول الفكرية المجتمعية، «الفكر

فتواك لا تنطبق هنا: قصص لم ترو عن الحرب ضد الأصولية الإسلامية

Your Fatwa Does Not Apply Here:
Untold Stories from the Fight
Against Muslim Fundamentalism

لسنا ضحايا سلبيين

يُبرز كتاب الجزائرية كريمة بنون «فتواك لا تنطبق هنا» الفائز بجائزة ديتون أربع قصص واقعية لمسلمين جابهوا التعصب في حياتهم اليومية وأبوا أن يدعوا دينهم وسيلةً يتلاعب بها مرتكبو الجرائم وقتلو الأبرياء. تتساءل بنون أستاذة القانون الدولي بجامعة كاليفورنيا، «هل كان بمقدوري أن أحمي أبي من الجماعة الإسلامية المسلحة بسكين تقشير عام 1993؟» كان موسماً رصدت فيه الصحف المحلية الجزائرية سقوط باحث كل يوم ثلاثاء برصاص القتل الأصوليين، لينتهوا إلى قتل 200000 مدني فيما يغرف بالعشرية السوداء. وفي هذه السيرة الفكرية القيّمة ترتحل بنون لتقابل ثلاثمائة مسلم عبر ثلاثين دولة حتى تنقل إلينا كيف تصدوا لمزالق التطرف سلمياً مثلما فعل أبوها، وهكذا تُثبت المقولة النسوية الشهيرة، «إن الشخصي ما هو إلا سياسي»، وتدحض الاعتقاد بأن الغرب دون غيره يجابه الأصولية، لافتة الانتباه إلى أن كل الغربيين يعرفون من هو أسامة بن لادن، ولكن لا دراية لهم بمجابهيه من الناس العاديين، «بحسب الغرب المسلمين إمّا متواطئين مع الإرهاب وإمّا ضحايا سلبيين. إننا نعيش في فقاعة الإعلام الغربي».

تعلم صناعة عود في الناصرة

Learning to Make an Oud in Nazareth

رحلة الحج استعارة للإبداع

إن الإبداع هو حائط الصد الأخير أمام قوى الظلام، كتبت الشاعرة البريطانية روث بادل في ديوانها الأخير «تعلم صناعة عود في الناصرة». وعبر مشاهد الصراع وبراعة الحرف اليدوية، ثلّامس قصائد الديوان سياسات الشرق الأوسط، ولا سيما القضية الفلسطينية، ساعية إلى التناغم وسط الدمار بإيقاع موسيقي «شبيه بإيقاع عازف البيانو دانيال بارينباوم» كما عبّر أحد النقاد. تتحلى



مسيئة للرسول محمد منذ تسعة أعوام، انخرطت الدمارك في قلب معركة محتدمة حول حدود حرية التعبير وحرية العقيدة في القرن الحادي والعشرين. وتفكيكاً لمجريات الأزمة أصدر الصحفي الدماركي فليمينج روز، ومحرر الجريدة المذنبه وقتذاك، كتاب 'استبداد الصمت' الذي عدّه جريدة ذي إيكونيميسست واحداً من أفضل الكتب الصادرة عام 2014. فيه يتحدث عن الأشخاص والتجارب التي شكّلت فهمه للقضية المتفجرة عالمياً، بما فيها اجتماعات مع منشقين عن الاتحاد السوفيتي السابق ومسلمون ملتزمون بقيمهم في أوروبا. يروي بتفاصيل صحافية وسياسية غامرة حدثاً استفز جدلاً أوروبياً بامتياز، ما الذي يعنيه أن تكون أوروبياً في ديمقراطية تشل حرية التعبير أو في المقابل تهين مواطنيها من الأقليات، مخففة في العثور على أرضية صلبة تجمع بين النقيضين؟ يتساءل أيضاً إن كان الإرهاب في حالة الدمارك موجه من الجاليات الإسلامية إلى الصحافة الليبرالية أم أن الحقيقة هي العكس. يصف هذه الإشكالية بأنها 'المعضلة الأكبر' في دولة تستنكر الكياسة السياسية فيما يسعى إليها مواطنوها.

حياتي سلاح: التاريخ الحديث للتفجير الانتحاري

My Life Is a Weapon: A Modern History of Suicide Bombing

حيوات مدمرة

يعمل الصحفي الألماني كريستوف رويتر في أفغانستان منذ عام 2002، وهناك شاهد بعينه عشرات التفجيرات الانتحارية التي حملته على كتابة 'حياتي سلاح: التاريخ الحديث للتفجير الانتحاري'. فيه يفند طبيعة المنتحرين ويشرح كيف يبررون جريمتهم، ملاحظاً أن الأفكار القائلة بأن المفجرين متطرفون مخابيل أو آلات مفسولة العقول ليست صحيحة كلية. ففي حالات عديدة نجد شهداء العصر الحديث قد نالوا تعليماً محترماً ثم تطوعوا بكل تلهف على تحويل أجسادهم إلى مفخخات بشرية. يتفحص المؤلف رغبتهم في الانتقام من عدو أشد بأساً، يروونه ظالماً قهاراً، وهو في حالتهم 'العالم الغربي'. أجرى رويتر

هذا المنوال الفكري تشرح كاتس في هذا الكتاب الفريد من نوعه المعاني الاجتماعية والسياسية الضمنية لخطاب الشريعة الإسلامية واستقلالية نشاط المسلمة في دار العبادة.

The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform

الربيع العربي: سبل إلى القمع والإصلاح

التمرغ في المجهول

كثيرة هي الكتب التي تناولت الربيع العربي إلا أن عشرات منها لم يفلح في التغلغل إلى حقيقة ثورات الشرق الأوسط. ومن بين الكتب القليلة التي تعاطت بواقعية إرهابات الربيع وإفرازاته المتواضعة كان 'الربيع العربي: سبل إلى القمع والإصلاح' الصادر عن دار نشر جامعة أكسفورد بأقلام جيسون براونلي وطارق مسعود وأندرو رينولدز. لا تزال الديمقراطية تتملص من قبضة العرب، فالربيع المتمثل في المخيلة كان موجة رومانسية من الاحتجاج الشعبي السلمي، تطيح بالطغاة وتهدد الطريق للديمقراطية، ولكن الواقع بيّن الاختلاف. فقد تفتقت الثورات عن حالات مترواحة الحدة من الاضطرابات في مصر واليمن وسوريا وليبيا، والدول الثلاث الأخيرة باتت 'تمرغ في المجهول'. إن حصاد الربيع الهزيل يصرخ طالباً للتفسيرات في هذا الكتاب الذي يناقش لماذا طال التغيير خمس دول لا غير؟ لم عزف المواطنون في الجزائر والسعودية عن النهوض؟ ولم الفشل الذريع في آخر المطاف؟ فتتعرف على المتغيرات التاريخية والبنوية التي حددت توازن القوى بين السلطة المتكلسة وأحزاب المعارضة الكارتونية، ليبرهن المؤلفون في النهاية على أن نجاح الثورات اتكل على ندرة الموارد البترولية أولاً وأخيراً، وكذا نمو المجتمعات الاقتصادي من ناحية وقوة الدول البوليسية من ناحية أخرى.

استبداد الصمت

Tyranny of silence

كياسة سياسية أم إرهاب؟

حين نشرت صحيفة دنماركية رسوماً

الكاتب عالم الآثار ديفيد ميلار لا يغفل سرد نواذر تشييد بمفردات الحياة الحديثة في بعض هذه البلدان. كان قد اشترى سيارة جيب وطاف في كل ركن من أركان الإمارات، مستمتعاً بما تهبه بيئتها من تلقائية وخيرات، فصار مهووساً بطبيعتها المتألثة وشمسها الساطعة. إن شبه السيرة هذه تستهدف بالأساس الغربيين ممن يرنون إلى الإمارات باعتبارها 'مجرد مصيف وملعب' أو حقل بترول كبير، لذا نجد الكتاب يتلون بفقرات شخصية متقدمة العاطفة، وبشيء من الحنين إلى حياة البداوة البسيطة. والكاتب في الوقت ذاته يعد تطور الإمارات المعماري والإداري إنجازاً لا يماثله إنجاز، كما يتطلع بعين الإعجاب إلى قدرة أهل البلد على احتواء الغرب واحترامه.

النساء في المسجد: تاريخ فكر الشرع والممارسة الاجتماعية

Women in the Mosque: A History of Legal Thought and Social Practice

المرأة كأداة جنسية

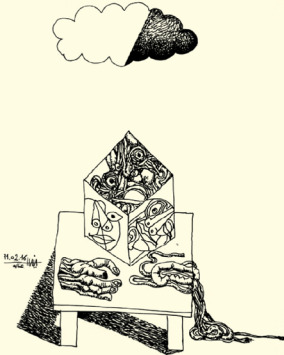
تقارن ماريون هولمز كاتس، أستاذة دراسات الشرق الأوسط بجامعة نيويورك، في كتاب 'النساء في المسجد: تاريخ فكر الشرع والممارسة الاجتماعية' منطق علماء المسلمين الرافض لذهاب النساء إلى المساجد بوقائع تاريخية تثبت انخراط المرأة في نشاطات متنوعة غير الصلاة بمساجد شمال أفريقيا والشرق الأوسط، متعقبة مواقف السُّنة بشأن هذه القضية منذ القرن الثاني بالتقويم الإسلامي وصولاً إلى عصرنا الحالي. وفي سبيل هذا تربط التحولات التي طرأت على مصطلحات علماء المسلمين بالتفسيرات المتبدلة لفكرة الجندر، وتنتهي بحجة مقنعة ناضجة إلى أن الافتراضات بشأن تغير سلوكيات المرأة عبر العقود أفسحت المجال لانشغال المسلمين بإغوائها الجنسي، إغواء صار بعدئذ أساساً منطقياً لديهم لفرضية قبوع المرأة في البيت. تروي المؤلفة أيضاً حكايات عن ترحال النساء وسيراً تاريخية ومناظرات دينية مضادة تقول بأن استخدام النساء للمسجد غالباً ما يتشعب عن إطار النماذج الشعائرية التي وضعها العلماء. وعلى

هذا الكتاب

منشورات مجلة "الجديد"

غيمة في غرفة الضيوف صلاح فائق

منشورات مجلة الجديد

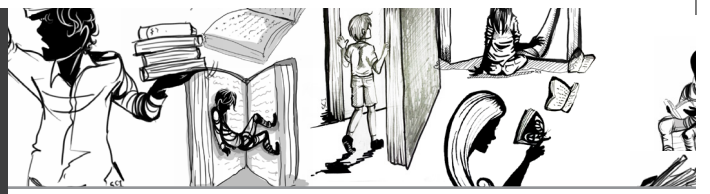


غيمة في غرفة الضيوف
صلاح فائق

سعر



شهر



حوارات مع رجالاً يخططون "للاستشهاد" ومدربيهم وأصدقائهم وأقربائهم، فيكتشف أن المنتحرين يدفعهم أكثر ما يدفعهم كيفية ذكر التاريخ لهم، "بوصفهم أبطالاً"، وليس مبتغاهم الجنة الموعودة كما هو شائع. وفي خلال 8 سنوات أنفقها المؤلف في الإعداد لهذا الكتاب ركز أيضاً على الناجين من حملات الانتحار إبان الحرب الإيرانية العراقية ولبنان الممزقة بالحرب الأهلية وفلسطين المحتلة، وأخيراً الناجين في مناطق بئسة كسيريلانكا والشيخان وكردستان، ليحسر النقاب عن "عولمة معاصرة" لفعل الانتحار الديني.

النزعة العسكرية الرقمية: الاحتلال الإسرائيلي في عصر وسائل الإعلام الاجتماعية

Digital Militarism: Israel's Occupation in the Social Media Age

تويتر على أرض المعركة

يجادل الكاتبان آدي كانتسمان وريبيكا إل ستاين في أن الاحتلال الإسرائيلي اتخذ شكلاً مختلفاً في عصر وسائل الإعلام الاجتماعية. على مدار السنوات العشر الأخيرة بات الحكم العسكري في رأيهما أشد دموية ووحشية، وفي الوقت نفسه صار الإسرائيليون من أكثر الشعوب استغلالاً لشبكات التواصل. لقد تداخلت الممارسات العنيفة مع بروتوكولات الشبكات العالمية، فالجنود يحملون هواتف ذكية خلال عملياتهم العسكرية، ويشاركون الصور ومقاطع الفيديو المنتقاة لحظة بلحظة. يعلن المتحدثون عن الجيش عن مجريات الحرب على تويتر، كما يشهد المدنيون عنف الدولة على صفحات الفيسبوك وشاشات الموبايل. يؤكد المؤلفان أن الشبكات الاجتماعية باتت أدوات لا مفر منها من أدوات الحرب والتأثير على الرأي العام، متتبعين مواقف اختار فيها الاحتلال المتنمّر المواد التكنولوجية التي قد تخدمه وأمطر بها الشبكات. فالغرض هو استمالة المسرح العالمي الذي يتفاعل بدوره مع الوسيط التكنولوجي فيدعم الاحتلال تحت دعوى الأمن ■

كاتبة من السعودية مقيمة ليدز - بريطانيا



المختصر كمال بستاناني

الثورة والأدب

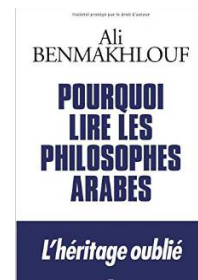
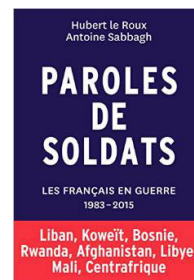
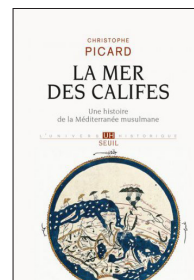
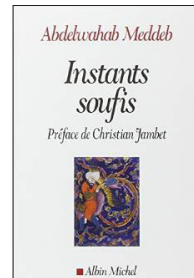
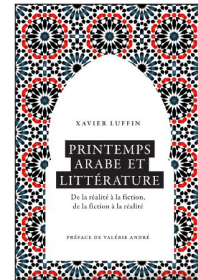
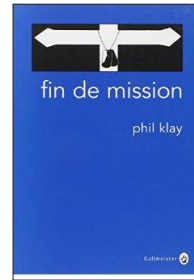
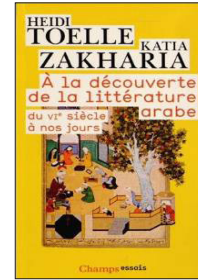
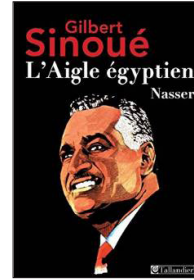
بعد كتابه "الدين والأدب العربي المعاصر- بعض ملامح نقدية"، صدر للمترجم وأستاذ اللغة العربية وآدابها بالجامعة الحرة ببروكسل كزافييه لوفين كتاب جديد بعنوان "الربيع العربي والأدب" بالتعاون مع الأكاديمية الملكية بلجيكا. يحل فيه نصوصا لكتاب معروفين وآخرين دونهم معرفة من مصر وسوريا ولبنان والمغرب، ليبين أن ثورات الربيع العربي فاجأت الجميع، محليين وأجانب، وأن الكتاب الذين خاضوا غمارها واجهوا صعوبة الإلمام بأحداث لا تزال جارية، وتحتاج معالجتها لسنوات أخرى من التخمر والنضج. والباحث خبير بأدبنا سبق له أن ترجم منه عدة أعمال في القصة القصيرة والرواية والشعر والمسرح لكتاب من مصر والسودان وفلسطين ولبنان وتونس، وعثر فيها على نزعة الحرية والتمرد لدى كتابها، وهي نزعة تسكن أغلبهم منذ مرحلة الاستقلال، وتدعو إلى تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية، وثورة متخيلة أو واقعية تكتس الاستبداد وترسي نظاما قوامه العدل.

الأدب العربي عبر العصور

"استكشاف الأدب العربي من القرن السادس إلى اليوم" عنوان كتاب جديد لهيدي طويل أستاذة الأدب العربي المعاصر بجامعة باريس 3، تدعو من خلاله القارئ الغربي إلى اكتشاف وجه غير الوجه الذي تتداوله وسائل الإعلام بعد استفحال ظاهرة الجهادية الإرهابية، ألا وهو الأدب العربي الذي لا يزال في رأيها قارة مجهولة لدى القراء في الغرب، إذ لا يكادون يعرفون عنه في الغالب سوى حكايات ألف ليلة وليلة ومقامات الهمذاني وبعض روايات نجيب محفوظ. تستعرض الكاتبة ملامح من هذا الأدب عبر التاريخ، منذ العصر الجاهلي، ثم الأموي والعباسي إلى عصر النهضة وما تلاها، مروراً بالحقبة الأندلسية، مبرزة سعة اطلاع الأدباء على بيئتهم ورغبتهم في اكتشاف العالم وثقافته، وتتوقف عند مظاهر التحديث في السرد العربي بعد اكتشاف الرواية والقصة القصيرة والمسرح، في المشرق والمغرب.

غربيات اعتنقن الإسلام

جديد الباحثة والإعلامية فرجيني ريفا كتاب بعنوان "مهتديات" وهي دراسة ميدانية تتبع فيها مسار إحدى عشرة امرأة تخلين عن دين





الشؤون الإسلامية ومنتج لبرنامج "ثقافات الإسلام" في إذاعة فرنسا الثقافية خلفا للراحل عبد الوهاب المؤدب. بعد حضوره اللافت في المنابر الإعلامية كمحلل لانحراف بعض الشباب وتطرفهم الذي أدى إلى عملية شارلي، ورسالته المفتوحة إلى العالم الإسلامي التي تابعها أكثر من مليوني قارئ على الإنترنت، نشر مؤخرا كتابا بعنوان "دفاعا عن الأخوة" دعا فيه إلى استثمار زخم الأخوة التي تجلت في مسيرة التنديد بعملية شارلي هبدو المرور من الدفاع الذاتي إلى النقد الذاتي، سواء بالنسبة إلى المثقفين والسياسيين الفرنسيين أو مسلمي فرنسا الذين ينادون بـ"عدم الخلط" والحال أن الوحش الإرهابي خرج من الجسد المريض للإسلام. ويلح على التعاون حتى لا يكون العنصر الثالث من شعار الجمهورية، أي الأخوة، غير ذي معنى.

وجه الإسلام المنفتح

"لحظات صوفية" هو آخر كتاب للراحل عبد الوهاب المؤدب، الذي نذر حياته للتعريف بالجانب التنويري في الثقافة الإسلامية، سواء من خلاله برنامجه في إذاعة فرنسا الثقافية، أو مقالاته ومحاضراته، أو مؤلفاته التي تراوحت بين الإبداع والدراسة. يكشف المؤدب، في هذا الكتاب الذي صدر بعد وفاته، وجه الإسلام المنفتح على الآخر، وعلى الكوني، وفسحه مجال القول والإبداع للذكر والأنثى على حد سواء، فهو يستحضر كتابات كبار المتصوفة مثل ابن عربي وجلال الدين الرومي ورابعة العدوية، ليأخذ القارئ في رحلة إلى عالم التصوف، حيث جمال الطبيعة وجمال الفكر، رحلة روحانية داخلية يرج فيها المتصوفة الضيق ويسبسون السرمد. كتاب يبني على فصول أشبه بحكايات مستقلة بعضها عن بعض، مزدانة بلوحات خطوطية للفنان العراقي حسن المسعودي، وأشعار ترجمها المؤلف بأسلوب يعكس عمق ثقافته واتسع أفقه.

تاريخ المتوسط الإسلامي في العصر الوسيط

يعتبر فرنان بروديل الحضارة الإسلامية واحدة من كبرى الحضارات المتوسطية، ولكن دورها في تنامي التبادل التجاري في

من تسمية العالم بكلمات عربية المحتد، فإذا كل ما حولهم ينطق بكلام عربي، صدر مؤخرا للكاتب الجزائري المهاجر صالح قمريش "معجم الكلمات الفرنسية من أصول عربية" نكتشف فيه أن عدد الألفاظ الفرنسية من أصل عربية تفوق نظيرتها من أصل غولي (نسبة إلى بلاد الغول، فرنسا سابقا)، حيث يركز الكاتب على أربعمئة لفظة عبر أصول تسميتها وتحولاتها الإملائية واستعمالاتها القديمة والحديثة. وهي ألفاظ شملت كل حقول المعرفة، وأشياء الحياة اليومية، منذ قرون. والكتاب مزدان بلوحات حروفية من الخط العربي، ومشفوع بأنطولوجيا تضم نصوصا لكتاب فرنسيين من رابليه إلى موديانو، تبين مختلف استعمالات تلك الألفاظ العربية في الأدب الفرنسي، قديما وحديثا.

حادثة الفلسفة العربية

في كتابه الجديد "لماذا قراءة الفلاسفة العرب" وإن شئنا الدقة، لماذا ينبغي أن نقرأ الفلاسفة العرب" يركز علي بن مخلوف أستاذ الفلسفة بجامعة باريس الشرقية، المتخصص في الفلسفة العربية والمنطق، على تبين معنى انخراط فلاسفة عرب في البحث عن الحقيقة. والغاية من وضعه هي أن نقرأ فلاسفة العرب في العصر الوسيط بعيون الفلسفة المعاصرة للوقوف على تماثلات في المنهج والنظرية، وإدراجهم في التراث الإنساني وتقاليد، لأنهم عرفوا كيف يعبدون سبلا كثيرة لبلوغ الحقيقة، واشتغلوا على الدين والفلسفة دون فصل بينهما. ودون أن تكون أعمالهم مقصورة على ذلك، بل شملت مجالات كثيرة كالطب والمنطق والتاريخ، ووضعوا فيها مصنفات ساهمت في تشكل الفكر الأوروبي. وبذلك يمكن القول إن القروسطي يلتقي بالمعاصر في إطار هذا التاريخ الثري الذي هو تاريخ الإنسانية والفكر.

دعوة إلى التآخي بين الفرنسيين ومسلمي فرنسا

يحتل عبد النور بيدار موقعا هاما في الساحة الثقافية الفرنسية كأستاذ جامعي ومكلف بمهمة في وزارة التربية وعضو في مرقب اللائكية ومؤلف متخصص في

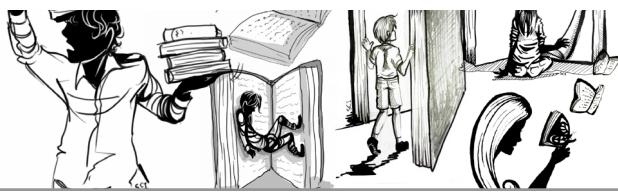
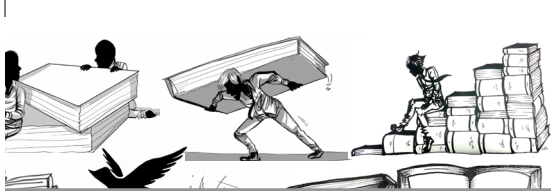
آبائهم واعتنقوا الإسلام، وغيرن أسماءهن من دلفين وسيسيل وصابين وإيرين إلى آسيا واجتهاد وشيماء ونعيمة... دون أن يتخذ ذلك المسار منحى متمائلا، بل كانت كل واحدة منهن مدفوعة بدوافع شخصية. وتحاول الباحثة من خلال تلك الدراسة الإجابة عن عدة أسئلة: كيف يتم أول اتصال بالإسلام؟ ما هو المسار، الذاتي أو العام، الذي يحدد الدخول في الدين؟ ما موقف العائلات؟ ما علاقة الهيئات الإسلامية بمن اعتنقوا الإسلام؟ لتستنتج في النهاية أن اعتناق أولئك النسوة للإسلام لم يكن أمرا هيئا، بل تخللته صعوبات وعراقيل على المستوى العقائدي والاجتماعي، إضافة إلى المشاكل المنجرة عن وضعهن الجديد، كمسلمات محجبات أو منقبات في مجتمع ذي أغلبية مسيحية.

عاشقة الرومي

مرة أخرى، تعبر الباحثة إيفا دو فيتراي ميبروفيتش عن هيامها بجلال الدين الرومي في كتاب عنوانه "الرومي والصوفية" بوصفها هي أيضا من أتباع الطريقة الصوفية. في هذا الكتاب تستعرض سيرة الرومي الذي يعده الغربيون من أعظم شعراء المتصوفة، ويجله كثير من المسلمين في الهند وإيران وأفغانستان وتركيا بترديد أشعاره في مواسم الحج. وتبين أنه رجل عصره، ورجل كل العصور، بفضل رؤيته التي استوحاها من تجربته المعيشة، المسربلة بالبؤس، وبالعرف الذي كان مسلطا عليه، خصوصا بعد مقتل معلمه الروحي، الذي كان يحبه أكثر مما يحب نفسه. وترى أن جلال الدين الرومي (1207-1273) يظل علامة بارزة كشاعر كبير تركت أشعاره ومؤلفاته الصوفية تأثيرا واسعا في العالم الإسلامي، وخاصة على الثقافة الفارسية والأوردية والبنغالية والتركية، وكمؤسس الطريقة المولوية الصوفية التي اشتهرت بدراويشها ورقصتهم الروحية الدائرية التي عرفت بالسماع والرقصة المميزة.

حضور العربية في الفرنسية

بعد "سفر الكلمات" لعالم المعجمية الفرنسي ألان راي، الذي جمع كنوز الشرق العربي التي أثرت اللغة الفرنسية منذ القدم، ومكنت أهلها



إبراهيم الصلحي

الفرنسية، هو عنوان مجموعة قصصية لافتة للأمريكي فيل كلاي المجدد في الحرب على العراق، ليس لقيمتها الأدبية فحسب، وإنما أيضا لجراعتها في الكشف عن دور أمريكا في نشر الدمار في العالم منذ قيامها. اثنتا عشرة قصة تصور الجوانب المظلمة للتدخل الأمريكي في العراق، وتحلل مجمل التناقضات التي رافقته، وتصور "قلب الإنسان في نزاع مع نفسه" حسب عبارة فوكنر، فتقدم الجندي الأمريكي لا كبطل مغوار جاء ينقذ العرب من طاغية ويهبه الديمقراطية على طبق من ذهب، بل كإنسان موزع بين الموت والنجاة، فالحرب لا تخلف إلا الدمار، المادي والنفسي، فلا استقامة ولا فضيلة عند كتابتها، لذلك ينبغي تصويرها من جهة الشر والرذيلة، سيديها المطلقين كما يقول تيم أوبريان. فلا أحد ينجو من الحرب، حتى الأحياء. الباقون يستضيفون عدة قبور، ولا عزاء لهم إلا قصة يكتبونها.

زفرة المحاربين

منذ أكثر من ثلاثين سنة وفرنسا في حالة سلم، ولكن جنودها لا يزالون يموتون تحت رايتها، دون أن يخوضوا حربا. هذه المفارقة تحتل مركز الثقل في كتاب "كلمات جنود، الفرنسيون في حالة حرب" لهوبير لورو وأنطوان صباغ، وفيه مزج بين شهادات مجندين وبعض الإيضاحات التاريخية، وفيه أيضا تساؤل عن جدوى هذه الحروب التي لا تقول اسمها. فالجنود يعرفون أن رئيس الدولة هو قائد القوات المسلحة، ولكنهم لا يعرفون من أجل ماذا تجرد فرنسا سيفها. من أجل حقوق الإنسان أم لحماية مدنيين أم لمقاومة الإرهاب أم باسم المجتمع الدولي أم دفاعا عن مصالح فرنسا غير المعلنة ؟ فليس شيء أقسى على الجندي من أن يجهل لأي سبب يغامر بحياته، وليس شيء أقسى على بلد من أن يجهل لماذا تصلح جيوشه. فالجندي الفرنسي كما يقول الكاتبان لا يدافع عن وطن أو تراب بل عن تصور غائم للنظام الدولي ■

كاتب من لبنان مقيم في باريس

حوض المتوسط خلال قرون كان دون ذلك. وقد جراه في هذا الرأي كل المؤرخين الذين تناولوا البحر المتوسط في العصر الوسيط، وعدوا بخارة الإسلام مجرد قراصنة، لا غاية لهم سوى السلب والنهب. في كتابه "بحر الخلفاء- تاريخ المتوسط الإسلامي من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر"، يقترح المؤرخ كريستوف بيكار، الأستاذ بجامعة الصربون والمتخصص في العصر الوسيط، قراءة تاريخية مغايرة للفضاء المتوسطي في ذلك العصر، استنادا إلى الوثائق والمخطوطات الغزيرة التي تركها العرب، والمواقع الكثيرة التي لا تزال تحمل بصمتهم. ويبين أن الخلفاء والعلماء لم يهملوا الفضاء البحري، فبينما كان البحارة والتجار والمحاربون يجوبون ضفافه، كان الرحالة يعدون الخرائط والموسوعات، بوصف المتوسط فضاء للجهاد في نظر الخلفاء.

ناصر، الضوء والظل

"ناصر، النسر المصري" لجلبير سينوي ليس كتاب سيرة تاريخية بالمفهوم العلمي للكلمة، بقدر ما هو استعراض يغلب عليه الجانب الذاتي لجوانب من حياة شخصية كان لها وزنها الإقليمي والدولي، فالكاتب لا يخفي إعجابه بجمال عبد الناصر، رغم أنه لا يخفي أيضا الكوارث التي خلفتها سياسته. يستعرض ناصر في أوجه عديدة : فهو من جهة الجندي البطل المحارب في فلسطين عام 1948، والوطني الذي وضع حدا عام 1952 لسبعين سنة من الاحتلال البريطاني، والقومي الذي تحدى الغرب عام 1956 بتأميم قناة السويس. ومن جهة ثانية هو مبتدع المخابرات الشبيهة بستايزي في ألمانيا الشرقية، ومخطط الاشتراكية البيروقراطية التي أنهكت الاقتصاد، ورجل حرب الأيام الستة والعار الذي لا يمحي. يقول سينوي : "أردت بوصفي مؤرخا وروائيا، أن أسرد مختلف أوجه الرئيس الذي كان ينقل صوت العرب جميعا عبر العالم. ضوءه وظله، النسر المصري والحلم المتكلس".

حقائق حروب أمريكا

"إعادة انتشار" أو "نهاية مهمة" في ترجمته



وحدة الإبداع وحوارية الفنون

عواد علي

في قراءتها لشعر خليل حاوي تجد الباحثة أن الشاعر يعطي اللون أهمية خاصة في تشكيل صورته الشعرية، لكن تشكيله الصور لا يعتمد مفردات اللون المباشرة لأنه يعطي الأهمية القصوى لرموز اللون وإشارات السيميائية، فالمنارات تبعث الضوء بألوان متفاوتة تميل إلى الصفرة أو الحمرة أو اللون الفضي، كما تشير الموانئ النائية إلى ألوان ضوئية تتلألأ، وللطين المحمى لون يختلف عن لون الطين الموات، وعملية الاحتراق تنمّ عبر لوني الأحمر والأزرق وحتى الأخضر، والبحر يكثّف الزرقة بينما تحمل أمواجه الأبيض اللجيني، والأكفأ البحرية تغادر لونها الأبيض حينما تمتصّ الأزرق من البيئة البحرية حولها. وهكذا تواصل الألوان تحولاتها لتنسجم مع مزاج الشاعر وحالاته النفسية، فهي في دلالاتها على الورق كما في اللوحة ذات مستويين، الأول على السطح النصي، والثاني كامن في البنية العميقة للسياق الكلي في النص.

تذهب البستاني إلى أن قارئ رواية "من يسكب الهواء في رئة القمر" الشعرية لبشار عبد الله سيجد فيها ألواناً شتى من رؤى الأديان والوقائع والتاريخ والحوادث والمعارف والمذاهب والفولكلور والفلسفات واللوايح والنفثات الإنسانية، مما يجعلها بحاجة لدراسات خاصة تتناول فيها مكونات السرد وعناصره ووسائله ومنظوراته والمرجعيات التي صدر عنها الراوي، واستراتيجيات الغياب، وأنواع الثّنا وطرق تشكيله، وأسلوبية عنوانات المحاور الداخلية وعلاقتها بالمتن وطرق اشتباهاها مع العنوان الرئيس، فضلاً عن طرق تشكل الفضاء النصي في حركية مدهشة تخفي وراء غموضها عناصر

الشعر والرواية معا في لعبة فنية بالغة الخطورة.

في الفصل الأخير تنتهي الباحثة بتجريب التداخل بين أكثر من ظاهرة في شعر فضل خلف جبر، الذي يجمع بين العربية الفصيحة واللهجة العراقية المحكية وبين الشعر والسرد، وبين الشعر الموزون وقصيدة النثر، وبين اللغة العربية والإنكليزية، وبين وقائع وأحداث قديمة وأخرى واقعية معاصرة، معتمدة النص مصدراً للمعينة والكشف.

يذكر أن بشري البستاني أصدرت مجموعة كتب نقدية، إلى جانب دواوينها الشعرية مثل: دراسات في شعر المرأة العربية، 1988. قراءات في النص الشعري الحديث، 2002، في الريادة والفن، 2010. الشعر والنقد والسيرة، 2012، الحب وإشكالية الغياب، 2013، والتداولية في البحث اللغوي والنقدي، تحرير، 2012 ■

كاتب من العراق مقيم في الاردن

"وحدة الإبداع وحوارية الفنون" عنوان كتاب جديد للشاعرة والأكاديمية العراقية الدكتورة بشري البستاني صدر حديثاً عن دار فضاءات في عمّان، يتألف من مدخل وخمسة فصول هي: شعرية السرد بالكاميرا: قراءة في قصيدة ياسين طه حافظ "عالم آخر.."، جماليات السينما في الشعر: سيناريو كاظم الحجاج نموذجاً، التشكيل اللوني في شعر خليل حاوي، الرواية الشعرية وإشكالية التجنيس: من يسكب الهواء في رئة القمر نموذجاً، وشعرية التجريب بالتداخل: قراءة في مجموعة فضل خلف جبر.

تري البستاني، في مدخل الكتاب، أن تاريخ الآداب العربية والعالمية يُفصح عن حقيقة تطور التضام بين الفنون أجناساً وأنواعاً، ببنياتها وأدواتها اللغوية والتشكيلية والموسيقية والسينمائية

من خلال التراسل ما بين جمالياته التي يثري بعضها بعضاً، إذ لم تكن الحياة في أصلها تجزئية، بل هي كلٌ يشتغل بانتظام داخل التنوع، وبانسجام داخل الاختلاف، وصارت منذ التغيرات التي طرأت على الحياة بالتقدم الشامل والحدائق المستمرة شمولية تداخل الجزء بالكل فيها باطراد. وعن نظرية التناص تقول إنها أسست لمفاهيم قديمة تعرضت لقضية إفادة النصوص بعضها من بعض بتسميات متباينة تكثفت حتى غدت حديثة في آليات التأسيس والعرض، وإن أصحابها يجمعون على أن النص ليس منتجاً مختراعاً ولا بريئاً أو محايداً، بل نتاج تداخل نصوص قديمة أو محايدة لها تتحول من فضائها الأصلي لتلقي الرّحال في فضاء النص الجديد.

في دراستها لقصيدة "عالم آخر" لياسين طه حافظ، تقف البستاني على أربعة مشاهد تشكلت منها، وكل مشهد شكّل وحدة سرديّة احتوت على لقطة واحدة كالمشهد الرابع، أو على لقطات عديدة كما في المشاهد الأخرى، وهي جميعاً تُلتقط وتُعرض في فضاء ليل تسوده الوحشة والخوف والتّوجّش المُتأني من وقائع الاستلاب التي تجري فيه.

ترصد البستاني مجموعة مظاهر في قصيدة سيناريو "مساء داخلي" لكاظم الحجاج أبرزها طغيان السكونية التي تكشفها سيطرة الجمل الاسمية على البناء التركيبي للنص، وقلة الأفعال التي من شأنها أن تحرك جريان التشكيل لتذهب بالسرد نحو نهايته، والغياب الإنساني الفادح للقطات التي تؤكد على الأشياء، وتداخل المفارقات بين النور والظلمة والصيف والشتاء، وحضور علامات فعل القهر الإنساني وغياب الآليات التي حدث بها، والوثيقة التي ما تنفك تسجل مجريات قتل الإنسان.





هشام الزبيدي

تلك الأدوات التي تغيرنا

ما قبل انتشار الكمبيوتر. لعل مصطلح الكمبيوتر السحابي يقدم وصفاً لحقيقة ما يجري في خلفيات كل شيء. هو كالحساب. إنه في كل مكان ويدخل في كل شيء. بدأ كذلك في عصر ما قبل الإنترنت وهو الآن أقوى وأكثر تمركزاً مع انتشار الإنترنت وشبكات الاتصال المختلفة. لا عودة لما قبل عصر الكمبيوتر.

الكمبيوتر المتحرك، وخصوصاً بأشكاله كهاتف نقال أو كمبيوتر لوحي سيغير حياتنا أكثر. أنت لا تذهب إلى الكمبيوتر الشخصي على مكتبك أو إلى لوحة المفاتيح والشاشة. هما معك في كل مكان. هذا تغيير كبير في قواعد اللعبة.

هذه الحركية في استخدام هذا الوجه من التكنولوجيا يجعلك تتصرف بشكل مختلف تماماً. قريباً ستنتهي العدوانية التي نبديها نحو قراءة الكتب عبر شاشة الكمبيوتر. مهما بلغ حبك للكتب المطبوعة ورائحة الورق، فإن إغراء أن تحمل معك مكتبك كاملة لا يقاوم. من يكره أن يحمل في حقيبته 3 آلاف كتاب في كل أسفاره؟ من لا يحب أن يرى ابنه وهو يحمل إلى المدرسة كمبيوتراً لوحياً خفيفاً، أو لا يحمله بالأصل لتوفر البديل في الفصل الدراسي، بدلاً من أن يكسر ظهره بحمل حقيبة من الكتب والدفاتر الثقيلة؟

التلفزيون أداة توحيد عائلية. حجمه الكبير يفرض حضوراً. لا تستطيع أن تضع أكثر من تلفزيون واحد في غرفة الجلوس. لكن الهاتف النقالة ذا الشاشة معقولة الحجم والكمبيوتر اللوحي صاراً يوفّران أجهزة تلفزيون متحركة موزعة بالعدل على كل أفراد الأسرة. مركزية التلفزيون في العلاقة الأسرية ضاعت وصارت التقنيات الأصغر حجماً تعيد صياغة علاقة ظلت ثابتة عبر 50 سنة، منذ أن استقرت العائلة حول شاشة التلفزيون. هذا تحول اجتماعي كبير وجوهري ما كان ليحدث لولا الهاتف الذكي والكمبيوتر اللوحي.

ربما علينا القبول بثقافة المحمول واللوحى مهما بلغ تدمرنا منها. مثل هذه الأدوات تفرض نفسها علينا بقوة، مثلما فرضت اللغة والكلام والسيارة والطائرة نفسها علينا بما لا عودة لما قبلها. هذه الأدوات، بتنوعاتها الكثيرة وبما توفره لها القفزات التقنية، ستكون معنا طويلاً. التأقلم معها هو الخيار المنطقي الوحيد.

السؤال المرغّب الآن: كيف سيتعامل الفكر العربي مع هذه الانعطافات الكبرى في أدوات العصر والتواصل العصري؟ كيف سيقراها؟ كيف سيعبر عن نفسه من خلالها، حيث لا يبقى مجرد مستهلك لها منفعل بها؟ كيف سيواجه منظومة القيم والأفكار التي ستتدفق من خلالها على العقول والأذهان، من دون حتى استشارتها؟ ■

كاتب من العراق

ينبغي القبول بحقيقة أن الأدوات التي نبتكرها تغيرنا بشكل عميق. بعض هذه الأدوات تغيرنا بطريقة لا يمكن الرجوع عنها بالأساس.

خذ اللغة مثلاً. ماذا كان يمكن أن يكون الإنسان طوال الـ 10 آلاف سنة الماضية من دون لغة وكلام ومخاطبة؟ سؤال من الصعب الإجابة عليه. ولكن دعونا نتخيل!

يقف شخصان يهمهمان أمام بعضهما البعض. يحس كل منهما بالعجز. عجزهما يشابه عجز الكثير من الحيوانات التي طورت لغات إيحائية بدائية. الصراخ للخطر، والبكاء للألم، وتلمظ الشفتين للجوع. ماذا بعد هذا؟ ليس الكثير.

ماذا لو ذهبنا إلى الفراش من دون لغة وكلام؟ سننام وتتحول أحلامنا إلى ما يشبه الأفلام الصامتة. من الصعب تخيل أحلام بشرية من دون حوارات. المهمة لا تكفي للأحلام.

نحن نفكر من خلال اللغة. كل ما يجول في تفكيرنا اليوم هو كلام. نناقش أنفسنا وندور المفردات لنصوغ منها أفكاراً، لنا وللآخرين. أفكارنا حوارات لغوية، ذاتية أو مع آخرين. النشاط البشري صار أساسه الكلام، المكتوب أو المنطوق. لا عودة لما قبل اللغة.

أداة أخرى: السيارة. السيارة ليست واسطة نقل وحسب بل هي من أهم أدوات تنظيم الحياة. الشوارع أساس العمران الحديث. تخطيط المدن اليوم يبدأ بالشوارع. السيارة، بسرعتها وإمكاناتها وانسيابها على الطريق ضمن أعراف المرور، تحدد متى نبدأ بالعمل ومتى ننتهي منه.

في السيارة تسمع الأخبار وتقوم بالاتصالات وتحدث مع زوجتك والأولاد ورفاق الرحلة. السيارة غرفة معيشة نتقبل أنها ضيقة المساحة لأنها تقوم بأدوار أخرى. السيارة غيرت شكل ملابسنا ونوعية الأحذية التي نرتديها. ما عدنا نخشى من الرياح والمطر والتراب. جهاز التكييف فيها يحارب معنا حر ورطوبة الصيف وبرد الشتاء.

كل واحد من مستخدمي السيارة صار لديه مشروع يشبه مشاريع الرحالة ابن بطوطة. أنت ترحل بين المدن وتعبّر الأنهار وتصعد الجبال. السيارة هزمت الجغرافيا. السيارة غيرتنا كثيراً ولا عودة لما قبل السيارة.

ما يقال عن السيارة، يقال أيضاً عن الطائرة. الطائرة أداة المسافات البعيدة التي لا توفرها السيارة بمرونتها في المسافات القصيرة والمتوسطة. لا عودة لما قبل الطائرة والمطار.

الكمبيوتر أداة غيرت حياتنا. وراء كل شيء عظيم أو شيء سخيف في عالم اليوم هناك كمبيوتر. ما عادت الدنيا كما كنا نعرفها في عصر